Marilena Vlad

# Dincolo de ființă

## Neoplatonismul și aporiile originii inefabile

ZETA books

# DINCOLO DE FIINȚĂ
## NEOPLATONISMUL ŞI APORIILE ORIGINII INEFABILE

Marilena Vlad

# DINCOLO DE FIINȚĂ

## NEOPLATONISMUL ŞI APORIILE ORIGINII INEFABILE






Zeta Books, București
www.zetabooks.com



**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**VLAD, MARILENA**
**Dincolo de ființă : neoplatonismul și aporiile originii inefabile /**
Marilena Vlad. - București : Zeta Books, 2011
Bibliogr.
ISBN 978-973-1997-69-8

1

# INTRODUCERE

Exercițiul filozofic neoplatonic a avut ca scop reconstruirea lumii în acord cu gândirea, cu principiile ei. Realitatea este privită ca un întreg organic care stă sub condiția fundamentală a inteligibilității: fiecare lucru își are locul și rolul său specific pe „scena“ lumii, precum și rațiunea sa proprie de a fi. În fiecare lucru supus devenirii, gândirea descoperă urma modelului inteligibil superior, iar lumea în ansamblul ei este reflectarea — corporală, multiplă și temporală — a unei lumi incorporale, unitare și eterne. Neoplatonismul vrea să vadă în lumea de aici o lume guvernată de sens, depinzând de o esență inteligibilă anterioară. În aceste condiții, gândirea filozofică are mai multe mize care converg. Prima dintre ele este aceea de a înțelege lucrurile în acordul lor intim cu lumea inteligibilă, la care numai gândirea are acces. O a doua miză este aceea de a descoperi lumea inteligibilă însăși, cu structura și regulile ei proprii de funcționare, care nu sunt întotdeauna identice cu cele ale gândirii discursive, adică ale gândirii prin care noi suntem deprinși să abordăm lucrurile. Acesta este motivul pentru care lumea inteligibilă nu poate fi descrisă foarte ușor în termenii comuni ai gândirii noastre obișnuite, prinse în sfera discursivității, a sensibilității și a devenirii. În consecință, o a treia miză este aceea de a ridica gândirea noastră la sfera superioară a inteligibilului pur, scoțând-o din preajma ei imediată. Însă, pentru a putea surprinde în mod adecvat realitatea inteligibilă superioară, gândirea noastră trebuie să treacă printr-un proces de purificare și de rafinare. Părăsind regimul corporal, sufletul trebuie să se pregătească pentru contactul cu inteligibilul absolut. Neoplatonismul devine astfel un

efort constant de a readuce gândirea la nivelul pur inteligibil. Scoțând gândirea din domeniul sensibilului — unde obiectele propriu-zise ale gândirii sunt amestecate cu substratul corporal —, filozofii neoplatonici încearcă să urmărească modul în care se arată realitatea prin prisma gândirii pure. Ei vor să vadă lucrurile așa cum ar apărea ele unei gândiri desprinse de sensibil, precum în experimentul imaginat de Platon în *Phaidros*[1].

Totuși, nu aceasta este ținta ultimă a neoplatonismului. Provocarea cea mai înaltă pe care o aduce această tradiție filozofică se referă de fapt la *ceea ce nu mai poate fi gândit*. Problema capitală a gândirii neoplatonice nu privește lumea inteligibilă, ci *principiul* ei. Se pune întrebarea: de unde provine această lume, care este sursa de la care ea se desfășoară și care este finalitatea ei? Nivelul inteligibil are el însuși nevoie de perspectiva înglobatoare a unui principiu unic, simplu și anterior. Este vorba despre un principiu care să poată explica natura multiplă a inteligibilului. Dar, pentru aceasta, principiul însuși nu mai poate fi tot o ființă inteligibilă, ci el va fi sursa unică și unitară pornind de la care se poate constitui realitatea inteligibilă. El devine astfel principiul absolut al întregii realități — atât al celei inteligibile, cât și al celei sensibile, pe care o explicăm prin referire la inteligibil. Căutarea modelului inteligibil al întregii realități este astfel îndreptată spre o căutare și mai înaltă: cea a principiului prim și unic. Așa cum lumea inteligibilă restrânge lumea devenirii la unitatea anterioară a modelului, a gândirii pure, tot astfel, pluralitatea acestei lumi pur inteligibile are nevoie de unitatea anterioară a unui principiu unic. Pentru a gândi în mod adecvat lucrurile, avem nevoie de un model inteligibil. Dar, pentru a gândi până la capăt un astfel de model, avem nevoie să „concepem“ un principiu care nu mai este propriu-zis conceptibil. Lumea inteligibilă ne trimite astfel spre un principiu supra-inteligibil.

Un astfel de principiu anterior lumii inteligibile nu mai poate fi el însuși abordat prin mijloacele gândirii — nici măcar prin

[1] Platon, *Phaidros*, 247 c–e; vezi și *Republica*, 517 b 5.

gândirea cea mai înaltă și mai pură —, ci el este *dincolo de gândire* și dincolo de tot ceea ce poate deveni obiect al gândirii. Astfel, pe fundalul unei gândiri foarte sistematice și înglobatoare, se inserează întrebarea radicală a ceea ce depășește orice gândire în genere. Totodată, încercarea de a sistematiza sfera ființei — atât cea sensibilă cât și cea inteligibilă — conduce spre problema fundamentală a *ceea ce precede orice ființă*.

Tentativa de a configura granițele inteligibilității realității — și de a surprinde ființa pur inteligibilă în ea însăși — se lovește de problema unui principiu radical și unitar, sursă a inteligibilității, anterior acesteia. Astfel, problema fundamentală pe care o ridică neoplatonismul este aceea a emergenței *de negânditului* în inima a ceea ce gândim: pentru a putea gândi cu adevărat ceva până la capăt, trebuie să ne confruntăm la un moment dat cu ceea ce nu mai poate fi gândit. Dar, deși nu mai poate fi gândit, cunoscut și nici măcar numit, nu ne putem lipsi de acest „ceva" inaccesibil, deoarece, în absența principiului prim, nimic altceva nu poate exista și nu poate fi gândit. Gândirea noastră este astfel prinsă în sfera de gravitație a inexprimabilului, a *de negânditului*, iar aceasta în două maniere complementare: pe de o parte, încercarea de a gândi realitatea ne conduce în mod necesar la un principiu care se sustrage gândirii; pe de altă parte, întreaga realitate va fi descrisă de neoplatonici în strânsă dependență de acest principiu ce scapă gândirii. Astfel, între ceea ce gândim și ceea ce nu mai poate fi gândit există o dublă relație: în sens ascendent, gândirea ajunge să descopere necesitatea unui principiu inexprimabil; în sens descendent, inexprimabilul este singurul care poate genera întreaga structură a realității, dându-i raționalitate, dându-i o ordine proprie și, astfel, un sens.

Ne aflăm în situația paradoxală pe care o descrie Platon în prima parte a dialogului *Parmenide* — „dialog-manifest" pentru neoplatonici. Anume, pentru a putea gândi lucrurile, avem nevoie de ideile lucrurilor, însă ideile însele nu pot fi înțelese ca atare. De asemenea, pentru a gândi lucrurile plurale, avem nevoie de ceea ce

nu este plural, de unu, însă acest unu nu poate fi niciodată gândit în sine, ci în privința lui trebuie să ne mulțumim cu concluziile negative: unul nu poate fi cunoscut, definit sau numit[1]. În același sens, în *Republica*, 509 b, se afirmă că lucrurile au nevoie de o sursă de la care își primesc ființa și faptul de a fi cunoscute, însă această sursă nu mai poate fi ea însăși ființă, ci trebuie să fie *dincolo de ființă*.

Plotin, Porfir, Iamblichos, Proclus și Damascius vor aprofunda această intuiție fundamentală a unei *insuficiențe a ființei* în sine însăși: ființa nu poate fi înțeleasă și explicată până la capăt, dacă rămânem în limitele ei, în datele ei precise. În schimb, în ea însăși se întrevăd indiciile unui nivel superior, dincolo de ființă și de gândire, pe care neoplatonicii îl vor numi *unu* absolut și *bine* suprem — în linia sugestiilor lui Platon. Pentru a gândi în mod deplin realitatea, trebuie să renunțăm la un moment dat la calea sigură și clară a rațiunii stăpâne pe sine și să intrăm în „vârtejul" pe care ni-l provoacă ceea ce nu mai poate fi gândit[2]. Neoplatonismul va fi astfel o tradiție a înfruntării constante cu acest „ceva" *de negândit*. Confruntarea cu rațiunea care guvernează întreaga realitate este în ultimă instanță o confruntare cu ceea ce depășește orice rațiune.

Scopul cercetării noastre este acela de a pune în lumină articulațiile acestei teme fundamentale a gândirii neoplatonice: tema unui principiu de dincolo de ființă și de gândire. Astfel, vom încerca să trecem încă o dată prin acest punct prin care neoplatonicii invită să trecem, avertizându-ne totodată că drumul este unul „impracticabil și fără ieșire"[3], deoarece aici toate modalitățile obișnuite ale gândirii sunt suprimate. Totuși, în această încercare a noastră, vom explica fiecare moment al drumului parcurs de

[1] Platon, *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8.

[2] Plotin (*Enneade*, VI, 7, 36.18) descrie această apropiere de principiu ca pe o mișcare ascendentă a unui val, care sustrage sufletul din terenul ferm al conceptelor și al explicațiilor. La Damascius (*De principiis*, R. I, 7), încercarea de apropiere de principiul prim va fi descrisă ca o „răsturnare" a discursului.

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 5.17–18.

gândirea neoplatonică, elucidând problemele ce s-au ridicat de fiecare dată. Mai precis, vom urmări modul în care a început și a evoluat meditația neoplatonică privitoare la un principiu care precede întreaga realitate și se sustrage oricărei gândiri. Ne propunem să descoperim care este fundalul din care s-a născut această problemă, cum anume susțin neoplatonicii necesitatea existenței unui asemenea principiu și care sunt dificultățile pe care le ridică admiterea lui — dificultăți de care tradiția neoplatonică a fost pe deplin conștientă și care explică evoluția însăși a doctrinei neoplatonice asupra principiului prim. Într-adevăr, deși tema principiului de dincolo de ființă și de gândire a concentrat eforturile celor câteva secole de gândire neoplatonică, legând astfel o tradiție foarte puternică și influentă, totuși, tema însăși și prezența ei în gândirea neoplatonică este profund problematică, din mai multe puncte de vedere: atât în privința sursei, a constituirii ei ca temă filozofică, cât și în privința evoluției sale.

În primul rând, sursa doctrinară a problemei se află în câteva indicații platonice — precum cele din *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8 și *Republica*, 509 b, amintite mai sus — pe care, însă, Platon nu le explică până la capăt, ci le învăluie de fiecare dată într-un aer de mister. De aceea, prima problemă ce se ridică este cea a continuității neoplatonismului în raport cu sursa de la care el se revendică, deoarece această sursă este ea însăși greu de înțeles. Întrebarea care se pune este următoarea: cum se face că o temă atât de izolată și de puțin dezbătută în opera lui Platon — anume tema unui *dincolo de ființă și de gândire* — devine preocuparea centrală a unei tradiții filozofice atât de largi și de prolifice precum neoplatonismul? Această întrebare descrie o primă sarcină a cercetării noastre.

În al doilea rând, însuși felul în care intervine această problemă în tradiția neoplatonică ridică anumite probleme. Astfel, dată fiind maniera nedefinită în care apare tema unui *dincolo de ființă* la Platon, reluarea ei în neoplatonism înseamnă de fapt o

nouă instituire tematică. Deși se inspiră din indicațiile platonice, neoplatonismul le depășește cu mult, instituind o nouă paradigmă de gândire. De la indiciile minimale din opera platonică — a căror miză ultimă rămâne în cele din urmă echivocă — este o cale lungă până la principiul prim al neoplatonicilor. Acesta din urmă este lansat ca o problemă în sine, foarte elaborată, cu multiple implicații pentru întreaga sferă a ființei și a gândirii. Problema existenței unui principiu prim al întregii realități se insinuează de-a lungul tradiției neoplatonice, fără însă a fi foarte limpede cum anume ajunge ea să se impună ca temă centrală și de ce este ea atât de importantă. La Plotin, de pildă, gândirea nu urmează o linie ascendentă, de la realitatea plurală înspre principiul de dincolo de ființă, ci existența principiului prim este presupusă parcă dintotdeauna: gândirea însăși pornește de la această problemă și gravitează în jurul ei. Există întotdeauna un fundal problematic presupus, care nu ajunge niciodată să fie el însuși interogat ca atare. Atunci, ne putem întreba: cum apare această problemă în neoplatonism, cum este ea formulată ca problemă centrală și cum argumentează gânditorii neoplatonici necesitatea ei? Iată care va fi cea de-a doua interogație fundamentală de la care pornește cartea de față.

În al treilea rând, prezența acestei teme de-a lungul tradiției este, de asemenea, problematică. Tema nu este acceptată și înțeleasă în același fel de către toți gânditorii neoplatonici. Din contră, ea dă naștere mai multor polemici — fie directe, fie indirecte. Deși tema este liantul însuși al tradiției neoplatonice, ea leagă de fapt istoria foarte subtilă a unor constante schimbări de perspectivă, a unor răsturnări suprapuse. Pe de o parte, nici unul dintre gânditorii neoplatonici nu a contrazis la nivel doctrinar afirmația fundamentală a existenței unui principiu de dincolo de ființă și de gândire. Pe de altă parte, modul în care problema a fost abordată și rezolvată diferă foarte mult de la un autor la altul. Amănuntele și subtilitățile acestei probleme apar pe parcursul discutării ei. Soluțiile oferite dau naștere în continuare unor

noi întrebări și dificultăți, unor contestări ale vechilor soluții și unor încercări de depășire sau de nuanțare a acestora. Astfel, problema însăși nu este una unitară, ci ea se țese din soluțiile și dificultățile care s-au succedat. De aceea, pentru a înțelege această problemă, se impune să parcurgem aceste dificultăți în ordinea în care ele au fost ridicate. În analiza noastră, vom aprofunda așadar tema principiului de *dincolo de ființă și de gândire*, urmărind diversele formulări problematice pe care le-a cunoscut de-a lungul tradiției neoplatonice.

Astfel, tema principiului de dincolo de ființă este problematică atât în privința sursei sale platonice, în privința modului în care această temă este preluată și reformulată în neoplatonism, cât și în privința transmiterii sau a evoluției sale de-a lungul acestei tradiții. În plus, în ea însăși, tema se arată a fi paradoxală, deoarece ea presupune a gândi ceva de *dincolo de gândire*, respectiv a vorbi despre ceea ce nu este nimic anume, ci trece *dincolo de ființă*, dincolo de toate cele ce sunt. Dacă problema este în mare măsură configurată de *istoria* ei, motivul acestui lucru este unul *esențial*: este vorba de faptul că a gândi asupra principiului *de dincolo de ființă și de gândire* înseamnă, de fapt, a merge împotriva avertismentului pe care îl ridică acesta, anume că principiul este *de negândit*. Dar atunci, problema provine tocmai din încercarea de a gândi principiul — în ciuda precauțiilor luate de fiecare autor neoplatonic în parte. Însuși faptul că un autor sau altul vorbește „despre“ acest principiu este problematic pentru tema noastră și este o sursă de dificultăți. Altfel spus, problema nu este una neutră pentru gândirea însăși care „atacă“ această problemă. De aceea, în marginea întregii noastre cercetări — care va pune în evidență „stadiile“ acestei probleme — vom fi confruntați în mod constant cu paradoxul cel mai adânc al neoplatonismului: este vorba despre faptul că, în viziunea neoplatonică, gândirea autentic filozofică se poate desfășura numai în orizontul deschis de un principiu care nu poate fi încadrat în nici un orizont noetic și care nu poate fi „prins“ în nici un discurs

filozofic. Prin urmare, de-a lungul lucrării, va trebui să desfacem firul gândirii neoplatonice în cel puțin două părți. Pe de o parte, va trebuie să punem în lumină necesitatea radicală a principiului prim la orice nivel al gândirii noastre — de la cea comună, până la cea mai înaltă gândire speculativă. Pe de altă parte, va trebui să arătăm cum, la fiecare nivel, acest principiu se sustrage unei abordări frontale, fiind împins într-un orizont problematic din ce în ce mai greu de surprins, până la orizontul final al principiului inefabil, care va încheia parcursul nostru și care reprezintă treapta cea mai înaltă a eforturilor neoplatonice de a „gândi" *de negânditul*.

Natura și dificultățile inerente acestei teme impun analizei noastre mai multe stringențe metodologice. În primul rând, analiza noastră trebuie să recupereze sursele doctrinare ale problemei principiului de dincolo de ființă. Vom practica așadar o analiză istorică, punând în evidență sursele platonico-aristotelice ale problemei principiului prim. Vom acorda o atenție deosebită manierei în care diverșii autori neoplatonici preiau și interpretează referințele platonice ale problemei. Doar în felul acesta putem înțelege cum anume se nasc nivelurile problematice ale tradiției neoplatonice, toate având însă în spate un același substrat doctrinar fundamental. O a doua stringență metodologică este aceea de a pune în oglindă — în mod comparativ — gândirea diverșilor autori neoplatonici în privința principiului de dincolo de ființă, pentru a vedea cum se țese această temă din întrepătrunderea unor nuanțe problematice de multe ori greu de identificat. În felul acesta, va ieși în evidență sistematicitatea dinamică a problemei noastre, modul în care ea crește înglobând și depășind diversele dificultăți ridicate de un autor sau altul. Acest tip de analiză ne va permite să punem în evidență gândirea neoplatonică asupra principiului prim ca o serie de trimiteri de la un autor la altul, de la o perspectivă la alta, fie în sensul în care anumite aspecte ale unei gândiri au dat naștere unor dispute sau răsturnări hermeneutice ulterioare, fie în sensul în care un autor

sau altul, pentru a-și susține propria poziție, recurge la critici asupra gândirii filozofilor anteriori — chiar dacă acestea nu sunt întotdeauna explicit formulate sau explicit îndreptate spre cineva anume. O a treia exigență a tipului de cercetare pe care vrem să îl întreprindem este analiza filologică a textelor grecești relevante pentru tema noastră. Numai prezența constantă a universului conceptual originar ne poate permite să recuperăm în mod adecvat rădăcinile unor probleme (precum problema *înaintării în vid* la Damascius), să urmărim cu precizie unele succesiuni problematice (precum problema *travaliului*, care poate fi examinată filologic de la Platon până la sfârșitul tradiției neoplatonice), și să operăm distincții fine între concepte sau sensuri apropiate, a căror confundare ar fi cu totul dăunătoare (precum în cazul distincției dintre *indicibil* și *inefabil* la Damascius).

Analiza noastră pornește de la premisa că problema principiului prim *de dincolo de ființă și de gândire* nu poate fi înțeleasă în mod deplin decât dacă avem în vedere evoluția ei, începând de la minimele indicații platonice și terminând cu analizele extrem de nuanțate și de subtile ale ultimului conducător al școlii neoplatonice din Atena, anume Damascius. De-a lungul tradiției, problema capătă formulări diferite, parcurgând astfel o serie de dispute filozofice, de critici suprapuse și de replici ce se nasc unele din altele. De aceea, ea nu poate fi înțeleasă doar din perspectiva unui autor separat de tradiția însăși, ci integrând fiecare autor în tradiție, urmărind continuitățile și discontinuitățile față de ceilalți gânditori, atât față de cei anteriori, a căror gândire o integrează, eventual, cât și față de cei ulteriori, care dau mărturie despre acel autor, judecându-l însă din perspectiva lor, din perspectiva noilor soluții pe care ei înșiși le-au propus. În felul acesta, problema principiului prim înaintează ca o bucată muzicală, cu trimiteri în urmă la tradiția deja parcursă, dar și cu trezirea sau anunțarea unor alte probleme, ce vor constitui tradiția viitoare.

Întrebarea sub care se desfășoară analiza noastră este: cum putem admite un principiu prim al întregii realități, iar aceasta

în două sensuri: pe de o parte, cum ajungem să admitem acest principiu, care este necesitatea admiterii lui, iar pe de altă parte, cum este cu putință să acceptăm și să gândim un astfel de principiu, cum putem să-l afirmăm fie și ca temă filozofică, de vreme ce el depășește gândirea însăși? Întrebarea are așadar două laturi inseparabile: una a „necesității" și una a „imposibilității" admiterii principiului. De la Plotin la Damascius, tradiția neoplatonică a încercat să demonstreze „necesitatea" și să rezolve sau să nuanțeze „imposibilitatea".

Cartea noastră este structurată în trei părți, corespunzătoare raportului dintre aceste două laturi ale problemei. Prima parte urmărește modul în care s-a constituit problema principiului prim în gândirea primului autor neoplatonic: Plotin. Vom vedea cum a impus acesta *necesitatea* principiului prim, accentuând în același timp *imposibilitatea* de a-l gândi ca atare, în mod direct. În cea de-a doua parte, vom vedea că *necesitatea* principiului și *imposibilitatea* gândirii lui ajung să se confrunte, dând naștere unei serii de paradoxuri, de aporii cărora încearcă să le răspundă pe rând Porfir, Iamblichos și Proclus, în căutarea unui echilibru între acestea două. Cea de-a treia parte este dedicată lui Damascius. El pornește tocmai de la *imposibilitatea* radicală de a gândi principiul, și deduce de aici *necesitatea* lui.

Prima parte a cărții se va deschide cu analiza sursei platonice a problemei principiului de dincolo de ființă. Vom încerca să refacem cadrul teoretic de la care porneau gânditorii neoplatonici. De asemenea, ne vom întreba cum a receptat neoplatonismul această sursă platonică, ajungând să instituie o paradigmă nouă de gândire. Vom întreprinde apoi o analiză amănunțită a manierei în care Plotin a elaborat problematica unui principiu de dincolo de ființă și de gândire, realizând un sistem doctrinar compact având în centru acest principiu. Analiza noastră va urma o direcție ascendentă, de la lucrurile sensibile la ființa inteligibilă și, apoi, la principiul de dincolo de ființă. Prima treaptă a acestui parcurs ascendent este cea a unității din lucrurile sensibile. La acest nivel, vom vedea cum Plotin impune anterioritatea unității față de ființa și gândirea

oricărui lucru, respingând în acest sens perspectiva aristotelică și cea stoică. Totuși, vom vedea că Plotin nu se oprește la acest prim nivel al lucrurilor sensibile, ci va căuta sursa unității din lucruri mai departe, în lumea inteligibilă. Așa cum lucrurile sensibile își au un corespondent inteligibil, tot astfel Plotin descoperă un corespondent inteligibil al numărului din lucruri, respectiv al unității. Pentru a înțelege cum se face această trecere, de la unul sensibil la unul inteligibil, vom discuta mai întâi laborioasa analiză a lui Plotin asupra numărului inteligibil și asupra felului în care se constituie acesta pornind de la unul inteligibil. Ne vom concentra apoi asupra unului inteligibil însuși: departe de a fi un simplu atribut al ființei inteligibile, unul este condiția de posibilitate a ființei și cel care îi oferă acesteia stabilitatea proprie, făcând-o cu adevărat ființă veritabilă, neschimbătoare, inteligibilă. Totuși, acest unu descoperit de Plotin în lumea inteligibilă nu poate fi unul absolut, ci el însuși indică spre un unu încă și mai anterior. De aceea, ultima etapă a gândirii lui Plotin pe care o vom analiza este cea referitoare la unul absolut, anterior ființei inteligibile și unității specifice acesteia. Acest salt va marca diferența radicală a neoplatonismului față de gândirea anterioară, mai ales față de cea de sorginte aristotelică. Pentru a pune în evidență trecerea lui Plotin de la unul intelectului la unul absolut, vom discuta critica sa la adresa lui Aristotel și a tradiției aristotelice, care face din intelectul divin principiul prim al întregii realități. Critica lui Plotin este una dublă: pe de o parte, intelectul divin este mai unitar decât lăsa să se înțeleagă tradiția aristotelică; pe de altă parte, intelectul poartă încă o urmă de pluralitate, și de aceea nu poate fi admis ca principiu prim — așa cum era în tradiția aristotelică. Dincolo de acest intelect se află unul absolut, principiul prim al întregii realități. O dată ajunși în acest punct, va trebui să scoatem la lumină sensul — sau sensurile — anteriorității principiului prim față de ființa inteligibilă. Prima sarcină care se va impune va fi aceea de a identifica indicațiile trans-noetice și trans-ontologice ale principiului. În

acest sens, există două căi posibile, pentru a înțelege ce înseamnă transcendența principiului absolut față de ființă. Prima dintre acestea recurge la cele două nume tradiționale acordate principiului prim: unu prim și bine absolut. Vom încerca să arătăm ce sugerează fiecare dintre aceste nume în privința principiului prim. A doua manieră în care vom discuta transcendența principiului absolut constă în a indica anterioritatea lui față de fiecare dintre cele trei niveluri ale intelectului divin, adică față de triada ființă-viață-intelect. În urma acestor analize, vom vedea că unul-bine reprezintă pentru Plotin răspunsul la căutarea unei unități absolute care fundamentează întreaga realitate. Dacă unitatea intelectului divin rămâne relativă la pluralitate, unul absolut este „singur", el este doar unu; el dă ființei stabilitatea sa, făcând-o să fie ceea ce este. Dincolo de acest unu, orice înaintare este imposibilă. Vom discuta această interdicție de a trece dincolo de unu, această limită pe care Plotin o impune gândirii, o limită fondatoare pentru întreaga realitate. În urma acestei analize pe straturi a transcendenței principiului, vom ridica o serie de probleme ce țin de însăși posibilitatea de a îndrepta gândirea filozofică înspre un principiu de dincolo de gândire. Problema însăși a unui principiu de dincolo de gândire rămâne în esența ei paradoxală; de aceea, trebuie să înțelegem care este sensul unor expresii precum „dincolo de ființă" și „dincolo de gândire", astfel încât acestea să nu devină auto-contradictorii. Vom vedea cum rezolvă Plotin însuși dificultățile ce se ridică în acest sens.

În a doua parte a cărții, vom încerca să punem în evidență structura reticulară în care se constituie meditația neoplatonică despre principiul de dincolo de ființă, și anume prin trimiteri repetate, directe sau indirecte, la interpretările gânditorilor anteriori. Este vorba despre trimiteri care fie au o intenție explicit critică, fie schimbă direcția interpretărilor anterioare. Vom încerca să arătăm că aceste tipuri de referiri critice și reinterpretări țin de o necesitate interioară a problemei înseși. Este vorba despre faptul că principiul este dintru început inaccesibil gândirii

discursive, însă meditația filozofică tinde să îl fixeze într-un fel sau altul, chiar dacă pornește de la ideea imposibilității de a fixa principiul; în consecință, interpretările fiecărui nou filozof intrat în această „vânătoare“ a principiului vor juca rolul unor corective, care încearcă să atenueze efectul (sau riscul) fixării principiului într-o gândire sau alta. Gândirea neoplatonică în ansamblul ei balansează astfel între o extremă și alta: pe de o parte, aceea de a stabili locul și funcția determinată a principiului în sistemul realității, iar, pe de altă parte, aceea de a scoate principiul din orice determinație de ordin inteligibil.

Astfel, vom vedea cum Porfir — pornind de la anumite indicații din opera maestrului său, Plotin — încearcă să dea principiului un rol precis în constituirea realității și un sens mult mai conturat: principiul va fi descris drept *actul pur de a fi*, de la care se constituie ființa ca act de a fi determinat (inteligibil sau intelectiv). Cazul lui Porfir este foarte controversat, datorită unei aparente contradicții între ceea ce spun mărturiile asupra lui, respectiv anumite pasaje din opera păstrată a lui Porfir însuși. Astfel, Proclus și Damascius arată că, pentru Porfir, principiul prim ar cădea la nivelul (cel mai înalt) al intelectului însuși. În schimb, în anumite pasaje ale operei sale, Porfir afirmă existența unui principiu necoordonat, de dincolo de ființă, care nu poate fi pus în nici o relație cu ființa inteligibilă. O primă sarcină pe care ne-o asumăm este aceea de a pune în evidență modul în care înțelege Porfir principiul prim, anume ca *act pur de a fi*, anterior ființei determinate. În continuare, vom arăta în ce fel gândește Porfir anterioritatea unului față de intelect și ce rol acordă el unului în constituirea intelectului. De asemenea, vom arăta că, ceea ce pentru Porfir reprezintă principiul prim — pornind de la care se constituie intelectul, dar care rămâne necoordonat intelectului — nu mai poate juca rolul de principiu absolut necoordonat, în neoplatonismul ulterior. Tocmai de aceea, pentru Proclus și Damascius, principiul necoordonat al lui Porfir corespunde vârfului unitar al inteligibilului; în schimb, principiul necoordonat

va fi considerat dincolo de acesta. În felul acesta, credem că se rezolvă aparenta contradicție care planează asupra lui Porfir.

Totuși, se pune întrebarea: cum se face trecerea de la perspectiva lui Porfir la cea a lui Proclus sau Damascius? De ce principiul prim, așa cum îl înțelege Porfir, ajunge să fie „depășit" în neoplatonismul ulterior? Vom vedea că această schimbare interpretativă se datorează uneia dintre cele mai redutabile dificultăți ridicate în tradiția neoplatonică, și anume din partea lui Iamblichos, discipolul, dar nu și continuatorul lui Porfir. Problema radicală pe care o ridică Iamblichos este aceea a diferenței dintre principiul prim ca transcendență absolută și principiul drept cauză primă a întregii realități. Dacă Porfir identifică principiul transcendent cu originea intelectului, Iamblichos le separă radical. Vom intra aici pe terenul celei mai mari aporii a gândirii neoplatonice, și anume: cum poate principiul transcendent — care este dincolo de restul realității — să aibă vreo legătură cu această realitate, să intre într-o relație cauzală cu ea? Criticând perspectiva lui Porfir, Iamblichos va încerca să sustragă principiul din orice fel de raport cu cele de după el și să îl instituie într-o transcendență absolută. Sarcina noastră va fi aceea de a reconstitui gândirea lui Iamblichos pornind de la mărturiile ce se păstrează despre el în scrierile lui Proclus și ale lui Damascius. Vom vedea că — pe firul criticii la adresa lui Porfir — Iamblichos ajunge la problema radicală a imposibilității de a uni într-o aceeași ipostază transcendența și cauzalitatea principiului. Soluția lui Iamblichos la această problemă va fi aceea de a distinge *două* ipostaze principiale dincolo de ființă: principiul-cauză, unit cu inteligibilul, respectiv principiul-transcendent, complet sustras inteligibilului și absolut indicibil.

Vom vedea însă că lucrurile nu se opresc nici aici. Continuând să descoasă paradoxul principiului de dincolo de ființă, Proclus respinge perspectiva lui Iamblichos. El încearcă din nou să pună în acord aspectul cauzal și cel absolut transcendent al principiului. Pentru a înțelege cum anume, vom pune mai întâi în evidență

maniera în care structurează Proclus ființa inteligibilă, ținând cont de puterea de radiere a celor trei aspecte ale acesteia: ființă, viață și gândire. Pornind de la această structură ascendentă, Proclus trage concluzia existenței unui principiu unu, transcendent ființei și cauză a ființei. Unul este singurul care are o putere de radiere mai mare decât ființa, depășind-o în ambele sensuri: atât ca transcendență, cât și ca putere cauzală. După aceste prime precizări, vom intra în amănuntele problemei principiului de dincolo de ființă la Proclus, discutând pe rând cele două aspecte ale acestuia: transcendența și cauzalitatea. Scopul analizei este acela de a descoperi cum rezolvă Proclus antinomia dintre acestea. Pe de o parte, Proclus accentuează transcendența principiului, gândindu-l ca pe o neființă prin excelență, dincolo de ființă. Pe de altă parte, vom vedea că, pentru Proclus, cauzalitatea nu contrazice transcendența, nu i se opune; din contră, ea dă transcendenței sensul ei deplin. Mai precis, dacă transcendența principiului este percepută ca negație a ființei în ansamblul ei, negația indică tocmai faptul că toate lucrurile iau naștere de la acest principiu care nu este nimic anume. În felul acesta, transcendența este cauzalitate, și invers.

Dar care este deznodământul acestei căutări a principiului prim? Care va fi ultimul cuvânt al tradiției în acest sens? Vom afla răspunsul acestei întrebări în partea finală a analizei noastre. Damascius, ultimul diadoh platonic, reprezintă momentul de criză și de critică al gândirii neoplatonice, dar, în același timp, el este cel care propune o restructurare și o fundamentare mai profundă a acestei gândiri, pornind tocmai de la aporiile pe care ea le ridică. Observând opoziția dintre principiul-cauză și principiul-transcendență, Damascius formulează în mod radical problema principiului, întrebându-se dacă acesta este dincolo de totul, adică dincolo de tot ceea ce putem gândi (ca transcendență absolută) sau este în totul (ca o cauză primă a totului, ca vârful său cel mai înalt). După o scurtă analiză a situației hermeneutice în care se situează Damascius, vom intra în analiza dublei aporii

a principiului prim. Punând față în față totul și principiul totului, Damascius caută o posibilă raportare a celor doi termeni. Firele aporiei vor pune în evidență imposibilitatea unei astfel de raportări, fie într-o direcție, fie în alta. Definit prin pluralitate, completitudine și limitare, totul nu poate avea un principiu în afara sa. Pe de altă parte, definit ca principiu unic al totului, principiul nu poate fi integrat în totul al cărui principiu este. O primă soluție oferită acestei duble aporii constă în înțelegerea principiului ca „unul-tot anterior totului", care unește transcendența și cauzalitatea. Totuși, analizând modul în care înțelegem noi „unul-tot anterior totului", Damascius va observa că chiar și acest principiu sfârșește prin a fi reintegrat în totul, așadar prin a-și pierde calitatea de principiu absolut. O ultimă cale de înaintare spre principiu și de ieșire din aporie constă în a revalorifica aporia însăși. Aporia îi indică lui Damascius faptul că avem divinația (sau presentimentul) unui principiu absolut necoordonat cu totul. Pornind de aici, se deschide o întreagă gamă de fenomene la limita gândirii, care eliberează drumul înspre principiul absolut necoordonat. Vom discuta mai întâi ce înseamnă *divinație* în acest context de filozofie speculativă, recuperând istoria termenului. Este vorba despre faptul că gândirea noastră, fără a mai avea un obiect propriu-zis, simte totuși nevoia de a înainta spre un principiu necoordonat și cunoaște în același timp direcția unei astfel de înaintări. Iar înaintarea nu constă în a determina principiul, ci, din contră, în a suprima orice posibilă determinație. Principiul necoordonat nu poate fi conceput, nu poate fi proclamat în nici un fel și nici o supoziție nu i se potrivește. Mergând pe această cale, gândirea noastră pare să înainteze în vid. Vom vedea însă care este sensul — pozitiv, superior — pe care îl dă Damascius acestei înaintări, distingând între nimicul inferior ființei și cel de dincolo de ființă și chiar de dincolo de unu. În felul acesta, gândirea este angajată într-o încercare constantă de a elibera principiul de orice determinație inadecvată lui: este ceea ce Damascius va numi „travaliile gândirii". Vom

vedea cum aceste travalii ne conduc spre principiul *inefabil*, soluția propriu-zisă a lui Damascius la problema principiului absolut. Vom discuta mai întâi felul în care conceptul de *inefabil* se inserează în istoria filozofiei, fiind preluat din limbajul religios și transformat, la sfârșitul neoplatonismului, în termenul cel mai înalt al gândirii speculative. Vom vedea, de asemenea, că, făcând din inefabil ținta ultimă a gândirii sale, Damascius încearcă să pună în acord propria sa perspectivă cu cea platonică, fondatoare. După această incursiune istorică, vom discuta felul în care Damascius introduce inefabilul, punând în evidență faptul că, în fața acestui principiu, gândirea noastră este complet răsturnată. Mai precis, inefabilul scapă gândirii care încearcă să îl cuprindă, iar aceasta ajunge să admită tocmai contrariul a ceea ce vrea să exprime, fiind astfel răsturnată. Vom discuta, de asemenea, modul în care *inefabilul* se diferențiază de simplul caracter *indicibil* pe care principiul l-a avut în întreaga tradiție neoplatonică. Inefabilul nu este nici măcar indicibil, ci iese cu totul din opoziția dintre dicibil și indicibil. Pornind de la această analiză, ne vom pune întrebarea care este noua structură a principiilor la Damascius și cum anume inefabilul influențează această ierarhie. Vom repune în discuție o problemă de interpretare a gândirii lui Damascius, anume dacă inefabilul reprezintă sau nu o dedublare a principiului tradițional. Vom argumenta în final că inefabilul iese din aporia principiului prim, depășind opoziția dintre cauzalitate și transcendență. De asemenea, vom arăta că inefabilul nu reprezintă o soluție sceptică — în care gândirea însăși s-ar bloca, incapabilă să cunoască principiile. Din contră, în perspectiva lui Damascius, ultima din istoria neoplatonismului grec, gândirea își ia ca sarcină tocmai descoperirea urmelor inefabile din întreaga realitate și experimentarea sau conștientizarea principiului absolut inefabil, complet sustras cunoașterii discursive.

PARTEA ÎNTÂI

# PREMISELE ȘI GENEZA PROBLEMATICII PRINCIPIULUI PRIM: PLOTIN

# Capitolul 1

# PRINCIPIUL DE DINCOLO DE FIINȚĂ. CONSTITUIREA UNEI TRADIȚII

## *A. Platon și depășirea ființei*

Pentru a putea pătrunde în încrengătura aporetică a principiului de dincolo de ființă, trebuie să punem mai întâi în evidență acele elemente doctrinare din care s-a dezvoltat această problemă, și care au stat astfel la baza constituirii tradiției neoplatonice. Este vorba mai ales de câteva referințe din gândirea platonică pe care neoplatonismul le-a reluat și le-a închegat într-o gândire proprie. Acestea joacă rolul unor „semințe“ problematice, din care s-a înălțat filonul tare al gândirii neoplatonice. Ele poartă în nucleul lor imaginea concentrată a ceea ce vor gândi filozofii neoplatonici. Totuși — asemenea seminței —, ele însele nu mai pot fi privite și înțelese în sine, în mod izolat, ci ca atare ele au un caracter neelucidat, parcă voit ascuns, încă de la început. Sunt niște probleme pe care Platon abia le schițează și a căror rezolvare nu este explicită în dialogurile platonice[1]. Despre ce este vorba? Dacă până la Platon, filozofia a fost o căutare a ființei veritabile, sustrasă devenirii, la Platon, ființa veritabilă devine o lume în sine, cu o structură internă proprie. Totuși, Platon merge mai departe, și ridică problema raționalității acestei lumi — întrebându-se cum anume

[1] În articolul „Platonism in Late Antiquity“ (*Soul and Intellect: studies in Plotinus and later Neoplatonism*, Aldershot, Variorum, 1993) H. J. Blumenthal arată că unele dintre cele mai importante probleme ale metafizicii plotiniene sunt elaborate pornind nu neapărat de la fondul platonic doctrinar, ci tocmai de la acele puncte doctrinare care au rămas neelucidate în textele platonice (precum problema participației și cea a întinderii sferei ființei veritabile), sau care sunt propuse ca exerciții dialectice (vezi partea a doua din dialogul *Parmenide*).

trebuie ea înțeleasă și care este sursa ultimă a ființei supreme, de la care aceasta își primește caracteristicile sale: anume faptul de a fi și de a fi cunoscută. Astfel, dacă în mod tradițional gândirea nu se poate desfășura decât în spațiul ființei, iar ființa este sfera predilectă a gândirii, Platon ajunge să pună în discuție posibilitatea a ceva ce depășește gândirea noastră, însă nu în sens inferior — ca neființă absolută[1], care parazitează gândirea argumentativă, introducând falsul și sustrăgându-se astfel unui examen riguros din partea rațiunii — ci în sens ascendent, ca un prag superior gândirii, ca un pas dincolo de ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

În acest sens, există două referințe clasice — pe care gânditorii neoplatonici le vor exploata din plin — în care Platon iese din sfera strictă a ființei și a gândirii, punând problema unui „dincolo“[2]: este vorba despre problema unui bine de dincolo de ființă, enunțată în *Republica*, 509 b 6–10, și de unul care este prezentat în sine, separat de ființă — în prima ipoteză din *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8[3]. Vom discuta pe rând aceste două referințe capitale pentru neoplatonism.

*Republica*, 509 b 6–10 este un text pe care se cuvine să îl redăm ca atare, deoarece analiza noastră va relua mai multe amănunte ale lui:

> Tot astfel, se pare că cele cunoscute primesc de la bine nu numai faptul de a fi cunoscute, ci că lor le vine de la acela și faptul de a fi și ființa, binele nefiind el însuși ființă, ci dincolo de ființă, depășind-o ca vârstă și ca putere.[4]

---

[1] Platon, *Sofistul*, 238 c 8–11.

[2] J. Festugière realizează o schemă a locurilor în care Platon atinge tema depășirii ființei: *Banchetul*, 210 e 2–211b 3; *Scrisoarea a VII-a*, 341 b 7–d 2; 342 a 7–344 c 1, *Republica*, 509 b, *Parmenide*, 141e 7–142 a 7 (vezi: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, J. Gabalda, Paris, 1954, cap. V: „La transcendance de l'un-bien-beau chez Platon“, pp. 79–91).

[3] O altă referință relevantă în acest sens este *Sofistul*, 244 e–245 b, în care ființa apare ca o unitate relativă, diferită de unul absolut, primindu-și unitatea de la acesta.

[4] Traducerile din această lucrare ne aparțin.

Platon compară obiectele cunoașterii cu obiectele vizibile: acestea din urmă primesc lumina — care le face vizibile — de la soare, care este superior domeniului vizibil, deoarece îl face posibil. În același fel, obiectele cunoașterii primesc faptul lor de a fi cognoscibile (τὸ γιγνώσκεσθαι) — precum și faptul de a fi (τὸ εἶναι) și ființa (οὐσία) — de la ceva superior ființei înseși. Lucrurile cognoscibile și existente primesc acest fapt de a fi și de a fi cunoscute de la ceva care nu mai este el însuși existent. Acesta este binele de dincolo de ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Platon însuși nu continuă această linie de gândire, ci, în acest punct al dialogului, discuția se oprește brusc, ca în fața unui lucru ce nu trebuia rostit. Personajul Socrate protestează deoarece a fost obligat să vorbească despre un asemenea lucru inexprimabil[1]. În schimb, vom vedea că neoplatonicii își vor concentra atenția tocmai asupra unui astfel de punct doctrinar radical, asupra unui orizont care depășește spațiul ființei.

A doua referință platonică preluată de neoplatonici ca indicație a unui principiu anterior ființei este prima ipoteză asupra unului (sau ipoteză henologică, de la termenul grecesc ἕν: unu) din dialogul *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8. Dialogul începe cu o apologie a necesității existenței unului, o apologie negativă, de fapt, care se bazează pe demonstrarea absurdității ce rezultă din suprimarea unului și din admiterea unei pluralități pure, lipsite de unitate. Dintre demonstrațiile expuse de Zenon, dialogul nu reține decât una[2]: anume că, dacă ființele (cele ce sunt) sunt plurale (εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα), atunci ele vor fi și asemenea și neasemenea, ceea ce este absurd, deoarece lucrurile asemenea nu pot fi neasemenea, iar cele neasemenea nu pot fi asemenea[3]. Partea

[1] În *Comentariul la Republica*, 274.3–9, Proclus va discuta acest refuz de a vorbi despre binele de dincolo de ființă.

[2] Platon, *Parmenide*, 127 e 1–5.

[3] Argumentul lui Zenon este analizat pe larg de Proclus în *Comentariul la Parmenide* II, 721.19–729.38. Lucrurile sunt asemenea deoarece toate au caracteristica pluralității, dar sunt și neasemenea tocmai pentru că, în măsura în care sunt plurale, ele sunt și distincte unele față de altele. Argumentul este

a doua a dialogului (137 c 4–166 c 5) revine la ipoteza parmenidiană a unului, analizând mai multe situații privind existența sau inexistența unului. Prima dintre acestea este ipoteza radicală a existenței unului înțeles ca non-plural: dacă unul însuși există, ce urmează în privința lui? Dar admiterea unului în sine presupune excluderea oricărei forme de pluralitate: dacă este unu, atunci unul nu poate fi ceva plural (εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν)[1]. Dialogul desfășoară în continuare o întreagă serie de negații ce se dovedesc necesare, o dată ce admitem unul non-plural. Nefiind plural, unul nu poate avea părți, așadar nu are început, mijloc sau sfârșit. În consecință, el nu poate avea o figură (σχῆμα) — precum circular sau drept —, nu poate fi nicăieri (căci nu poate fi cuprins nici în ceva diferit, nici în sine) și nu poate fi nici mișcat, nici nemișcat (neavând în ce să se miște sau să stea). Dar, dacă nu poate fi situat nici în sine nici în altceva, unul nu poate fi nici identic, nici diferit (cu sine sau cu altceva), așadar nu poate fi nici egal, nici inegal. De aceea, unul nu participă nici la timp (căci cele ce participă la timp sunt egale sau inegale ca vârstă), așadar el nu *este*, nu *a fost* și nu *va fi* (căci acestea sunt părți ale timpului). Astfel, unul nu participă la ființă: el nu *este* și nu *este* nici măcar *unu*. În consecință, unul nu poate fi numit ca atare, nu poate fi definit, și despre el nu poate exista știință, senzație sau opinie. Unul nu poate fi exprimat, cunoscut sau perceput. În concluzie, unul pe care îl admitem ca non-plural nu are ființă și nu poate fi cunoscut, numit, gândit (deși în această primă ipoteză l-am numit și l-am gândit deja într-un fel). Unul care a fost afirmat în ipoteză se arată a fi dincolo de gândire — fie că prin gândire înțelegem definiție, știință, opinie sau nume. În

prezent și în *Teologia platonică*, II, 1, p. 6, 3–18: ființele plurale (lipsite de unu) sunt asemenea deoarece toate sunt non-unu. Pe de altă parte, fiind complet lipsite de unu, pluralele nu pot avea *un unic* caracter comun, de aceea ele nu pot fi asemenea în nici o privință, ci vor fi neasemenea. În consecință, pluralele vor fi și asemenea și neasemenea sub același raport (anume ca non-unu), ceea ce este absurd.

[1] Platon, *Parmenide*, 137 c 4–5.

plus, se arată că unul nu are ființă nici măcar atât cât să poată fi unu (deși în ipoteză s-a admis că unul *este*). Din nou, Platon nu continuă această direcție, ci o prezintă ca pe o concluzie greu de acceptat, poate chiar imposibilă[1], și trece la cea de-a doua ipoteză asupra unului.

Acestea sunt cele două deschideri platonice privind existența a „ceva" ce depășește spațiul clasabil al ființei și al gândirii, în reciproca lor apartenență. Desigur, la Platon, cele două referințe trebuie văzute în mod distinct: pe de o parte, binele este dincolo de ființă, rolul lui fiind acela de a explica faptul că ideile au ființă și pot fi cunoscute. Pe de altă parte, unul din prima ipoteză este admis ca unu (împotriva ipotezei pluralității pure), iar el se dovedește a fi dincolo de ființă, în sensul în care toate determinațiile ființei sunt plurale, pe când el este absolut unitar. În acest al doilea caz, ființa nu este explicată prin ceva de deasupra ei, ci gândirea ajunge, de fapt, să descopere că, dacă admitem ca atare acest unu — pe care îl gândim într-un fel, care are o oarecare prezență în gândirea noastră —, atunci se arată că acesta nu poate avea ființă și nici una dintre caracteristicile ființei, încât el nici nu mai poate fi gândit (adică numit, cunoscut, definit). Altfel spus, unul — fără de care gândirea se pierde într-o pluralitate absurdă — nu poate fi gândit ca atare, ci admiterea lui duce la concluzii contradictorii față de ceea ce am admis în ipoteză: unul nu va avea nici nume, nici știință, și el nu va fi nici măcar unu.

Observăm astfel că, la Platon, problema acestui „dincolo de gândire și de ființă" apare de fapt din cadrul însuși al gândirii și al ființei: vrând să explice lucrurile, gândirea ajunge să admită ceva pe care ea însăși nu mai poate să îl cuprindă. Ceva din spațiul însuși al gândirii și al ființei trimite sau deschide spre un *dincolo de ființă*, respectiv *dincolo de gândire*: *binele* care dă ființă nu mai poate fi el însuși ființă, iar *unul* — fără de care nu se poate gândi nimic — nu mai poate fi el însuși gândit. Pe de o parte, lucrurile cognoscibile și existente trebuie să aibă faptul de

---

[1] Vezi *Parmenide*, 142 a 7–8.

a fi și faptul de a fi cognoscibile, de la ceva care nu mai este el însuși cognoscibil și existent. Pe de altă parte, nu putem gândi lucrurile în lipsa unității, deoarece riscăm să cădem în absurdul unei pluralități nelimitate; totuși, unul de care avem nevoie nu poate fi gândit în sine însuși și nu poate fi admis ca existent. Ambele cazuri ilustrează o limită a gândirii, dincolo de care Platon însuși nu ne spune cum s-ar putea trece, sau cum trebuie să abordăm această limită și să ne situăm față de ea.

### *B. Plotin și structura realității*

În schimb, în neoplatonism, accentul se va muta pe acest *dincolo* față de ființă și față de gândire. În loc să indice o limită obiectivă a gândirii, acest *dincolo* va ajunge ținta propriu-zisă a investigației filozofice. În plus, privind înspre restul realității, totul va fi gândit în funcție de principiul care este *dincolo de ființă* și *dincolo de gândire*, iar întreaga gândire filozofică depinde de o corectă abordare a acestui principiu. În consecință, aceasta va fi problema centrală pe care filozofia neoplatonică o va elabora în mod explicit.

Dacă la Platon problema unui „dincolo“ de ființă și de gândire rămâne în stadiul ei aporetic, ca o dificultate care nu poate fi ocolită și căreia nu îi găsim o rezolvare propriu-zisă, în schimb, neoplatonismul debutează printr-o schimbare radicală de perspectivă tocmai asupra acestei probleme. Pentru neoplatonici, textul platonic nu anunță doar problema, ci el indică în mod implicit „rezolvarea“; în loc să fie citit doar într-o cheie problematică, textul platonic este citit într-o cheie doctrinară. Neoplatonicii văd în textul platonic indicația unui principiu concret, care îndeplinește condiția descrisă de aporiile textului. Aporia pe care gândirea nu o mai poate rezolva devine tema explicită a ceva de dincolo de ființă și de gândire, iar unul care nu își găsește locul în spațiul ființei devine un principiu efectiv, care depășește și fundamentează ființa.

Astfel, Plotin, primul autor neoplatonic, consideră că atât binele de dincolo de ființă (din *Republica*, 509 b 9), cât și unul (din prima ipoteză henologică: *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8) indică principiul absolut al tuturor lucrurilor, prima ipostază principială. Din această identificare a binelui de dincolo de ființă cu unul absolut se naște ideea unui „principiu prim" — care va sta în centrul gândirii neoplatonice. Dacă la Platon binele de dincolo de ființă nu este niciodată tematizat ca atare, iar unul ce se sustrage ființei este prezentat în cadrul unui exercițiu dialectic, așadar într-o ipoteză, în schimb, o dată cu Plotin, unul devine binele însuși, iar unul-bine devine ipostaza principială supremă, care susține o gândire filozofică foarte bine angrenată, elaborată în cele mai mici detalii.

Totuși, identificarea celor două referințe platonice nu este cu totul surprinzătoare[1]: observăm o anumită similaritate, în chiar textele platonice, între binele de dincolo de ființă și unul absolut: fiecare dintre acestea este adus în discuție în raport cu pluralitatea ființelor, respectiv a gândirii noastre: binele este discutat în raport cu pluralitatea lucrurilor inteligibile (τὰ νοούμενα:

---

[1] Există câteva indicii care ne-ar putea lăsa să credem că Platon însuși a avut ideea alăturării unului absolut și a binelui de dincolo de ființă. Astfel, Aristoxenus, teoretician al muzicii și discipol al lui Aristotel, spune că, după cum povestea Aristotel, expunerea lui Platon despre bine nu se referea la nici un bine concret (averi, sănătate, etc.), ci la știință, numere, geometrie, ajungând în cele din urmă să arate că binele este unu (ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν) (vezi Aristoxenus, *Elementa harmonica*, II, 30) Totuși, contextul nu ne lasă să înțelegem despre care *unu* sau despre care *bine* este vorba. În plus, sensul general al pasajului este ironic: ascultătorii lui Platon ar fi fost în cele din urmă dezamăgiți de cele aflate, deoarece ei nu știau de la început care este scopul expunerii, ci se așteptau la altceva. Vezi de asemenea Aristotel, *Metafizica*, 1091 b 13, care însă nu se referă direct la Platon, ci la „cei care susțin existența substanțelor neschimbătoare": aceștia ar spune că unul este binele însuși (αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι), iar substanța acestuia ar consta în unitatea lui. Vezi și J. M. Rist, „The *Parmenides* again", *Phoenix* 16, 1962, pp. 13–14.

*Republica*, 508 c 1), iar ipoteza unului se opune explicit ipotezei pluralității lucrurilor. Și într-un caz și în celălalt, pluralitatea nu poate fi susținută ca atare, până la capăt, ci ea are nevoie de unitatea anterioară care să o strângă laolaltă. Pe de altă parte, atât unul cât și binele nu mai pot face parte din sfera ființei și a gândirii: binele este cel care face ca lucrurile să fie și să fie cunoscute, dar, în acest caz, el însuși trebuie să fie anterior ființei și anterior cunoașterii[1]; unul, la rândul lui, nu are nici ființă, nici cunoaștere, nume sau știință. Așadar, similaritatea binelui și a unului constă în faptul că ele dau sens ființei și gândirii, dar nu mai pot fi gândite în sine, nici nu pot avea ființă.

Plotin a tras concluziile pe care textele platonice le lăsau deschise. El suprapune cele două aporii platonice: cea a *binelui de dincolo de ființă* și cea a *unului care nu este*. El suprapune astfel *refuzul* lui Socrate de a vorbi despre binele de dincolo de ființă[2] și *imposibilitatea* — observată de personajul Parmenide — de a admite unul care nu este[3]. De acum înainte, neoplatonismul își va alege drept cadru al discuției aceste două „locuri" dificile, atopice, din gândirea platonică: binele care nu este[4] și unul care nu este unu[5]. Filozofii neoplatonici nu vor mai refuza să vorbească despre binele de dincolo de ființă, iar pentru ei unul absolut nu mai este o simplă ipoteză, imposibil de admis, ci cele două referințe platonice vor canaliza întreaga lor gândire.

Totuși, Plotin nu reia de la Platon numai indicațiile despre un principiu de dincolo de ființă și de gândire, ci și alte indicații

[1] Vezi *Republica*, 509 a 7–8: binele dă adevărul și știința (ἐπιστήμη), însă este deasupra acestora (ὑπὲρ ταῦτα).

[2] Platon, *Republica*, 509 c 3–4: „tu ești de vină, spuse, că m-ai obligat să spun ce cred despre el". După această remarcă, Socrate refuză să continue expunerea despre binele de dincolo de ființă.

[3] Platon, *Parmenide*, 142 a 6–8: „Este oare posibil ca lucrurile să stea așa în privința unului? Eu nu cred".

[4] Platon, *Republica*, 509 b 8–9: „binele nu este ființă" (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ).

[5] Platon, *Parmenide*, 141 e 10–11: „nu este nici măcar astfel încât să fie unu" (Οὐδ᾽ ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι).

privind nivelurile ulterioare, care compun ansamblul realității. El va obține în felul acesta un sistem complet al realității, împărțit în trei niveluri.

Schematizând, am putea spune că mesajul general al gândirii lui Plotin este următorul: întreaga realitate este o desfășurare de niveluri succesive, care se depărtează progresiv față de un principiu prim, sursă și cauză absolută; această depărtare se manifestă prin prezența tot mai mare a pluralității și a distincției între lucruri. Astfel, după principiul prim, care este absolut unitar, Plotin plasează nivelul inteligibil, apoi sufletul și, în sfârșit, lumea sensibilă, care este nivelul cel mai depărtat de principiu. În sens invers, ascendent, întreaga realitate are tendința de a se reîntoarce spre principiul ei, tinzând, într-un fel sau altul, să se asemene cu acesta. Această tendință este cea care conservă lucrurile însele în ființa lor. Pentru suflet — care unește într-un fel toate nivelurile realității, putând trece de la un nivel altul —, această tendință se manifestă printr-o dorință constantă de a redescoperi principiul care guvernează întreaga realitate și de a se identifica cu el. În această încercare, sufletul își găsește sensul său cel mai autentic: depărtându-se de lucrurile sensibile și trecând apoi dincolo de lumea complexă a formelor inteligibile, sufletul se concentrează în sine, pentru a descoperi acolo, în propria unitate cu sine însuși, sursa unică și unitară a întregii realități.

Plotin distinge astfel trei ipostaze principiale, sau trei naturi: unul (ἕν), intelectul (νοῦς) și sufletul (ψυχή). Prima ipostază este cea a unului, care este atât principiul și sursa primă a ființei, cât și scopul ei final. Ipostaza secundă este cea a intelectului divin, veșnic prins în contemplarea principiului prim și în gândirea de sine (după modelul intelectului divin al lui Aristotel). El este astfel ființa inteligibilă, eternă și incoruptibilă, care manifestă identitatea dintre ființa primă și gândirea pură. Cuprinzând totalitatea formelor inteligibile, intelectul este modelul inteligibil al întregii realități. Ultima dintre cele trei ipostaze — anume sufletul — guvernează lumea sensibilă, imprimându-i formă și

ordine. Sufletul nu este însă decât o imagine a modelului inteligibil[1].

Fiecare dintre cele trei ipostaze se revendică de la câteva referințe platonice de maximă importanță. Textul cel mai elocvent — în care Plotin rezumă referințele platonice fundamentale pe care se sprijină gândirea sa — este paragraful 8 al tratatului *Despre cele trei realități primordiale* (*Enneade*, V, 1). Unul, intelectul și sufletul corespund celor trei regi din *Scrisoarea a II-a*, 312 e[2]. De asemenea, cele trei ipostaze principiale corespund primelor trei ipoteze din partea a doua a dialogului *Parmenide.* Acest dialog este de o importanță capitală pentru gândirea neoplatonică, în mod special a doua parte a lui, care începe la 137c 4, în care Platon analizează mai multe ipoteze asupra unului, considerând posibilele raporturi ce pot fi gândite între unu și ființă: dacă unul are sau nu ființă, înțeleasă fie în manieră relativă, fie în manieră absolută. Pentru neoplatonici, aceste analize platonice nu mai sunt niște simple ipoteze, ci ele corespund unei ierarhii complete a realității, începând de la principiului prim și până la realitatea sensibilă[3]. Plotin este primul gânditor la care descoperim în mod

---

[1] Pentru relația dintre suflet și intelect, vezi articolul lui A. H. Armstrong, „Aristotle in Plotinus: The Continuity and Discontinuity of *Psyche* and *Nous*“, în *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1991, în care autorul argumentează că, deși distinge foarte clar între intelect și suflet — după modelul aristotelic — Plotin nu rupe continuitatea dintre acestea — după modelul platonic din *Timaios*.

[2] Plotin, *Enneade*, I, 8, 2.27–32; V, 1, 8.1–4; VI, 7, 42.8–11. Scrisoarea a II-a este apocrifă, însă în vremea lui Plotin ea era considerată autentică. Cf. H. D. Saffrey și L. G. Westerink, *Introduction*, în Proclus, *Théologie platonicienne*, II, pp. XX–LIX.

[3] Dialogul *Parmenide* va fi pentru neoplatonici o chintesență a gândirii filozofice, în acest sens pe care îl dau ei filozofiei, anume acela de a scoate la iveală toate nivelurile realității în ordinea firească a decurgerii lor de la principiul prim. Astfel, Proclus va vorbi despre *Parmenide* ca despre o „știință a principiilor prime“ (*Teologia platonică*, I, p. 38.7), sau o „vânătoare a ființei“ (*Teologia platonică*, I, p. 40.9–10). În acest cadru al ipotezelor, neoplatonicii vor „vâna“ ei înșiși nivelurile principiale, dezvăluindu-le pe rând din sensul ascuns al textului platonic.

explicit această identificare[1]: unul prim (τὸ πρῶτον ἕν) corespunde primei ipoteze (*Parmenide*, 137 c 4–142 a 8); intelectul, sau unul secund (δεύτερον ἕν) corespunde celei de-a doua ipoteze (*Parmenide*, 142 b 1–155 e 3), cea a unului-plural (ἓν πολλά)[2], care este ființa unitară, dar cuprinde în același timp pluralitatea ideilor; sufletul, sau al treilea unu (τρίτον ἕν), corespunde celei de-a treia ipoteze (*Parmenide*, 155 e 4–157 b 5), el fiind și unu și plural (ἓν καὶ πολλά)[3].

Aceste trei indicații sunt abia schițate în acest context (*Enneade*, V, 1, 8)[4], de altfel singurul în care este vorba despre toate cele trei ipoteze. Plotin nu oferă un comentariu explicit asupra celor trei ipoteze, ci mai degrabă o meditație în cadrul oferit de cele trei tipuri de unitate corespunzătoare[5].

---

[1] Vezi articolul lui E. R. Dodds, „The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One“, The Classical Quarterly, 22, 1928, 3–4, pp. 129–142, care indică pentru prima dată această corespondență între ipostazele plotiniene și primele trei ipoteze platonice asupra unului.

[2] Vezi de asemenea *Enneade*, V, 3, 15.11 și 22; V, 4, 1.21; VI, 2, 15.14–15; VI, 7, 14.11–12.

[3] Această manieră de a indica sufletul apare în *Enneade*, IV, 2, 2.40 și 53; V, 1, 8.26; VI, 2, 6.13–14. Singurul loc în care Plotin marchează legătura dintre ipostaza sufletului și a treia ipoteză platonică este pasajul din *Enneade*, V, 1, 8.

[4] Știm însă că se referă la dialogul *Parmenide* deoarece amintește de „Parmenide cel de la Platon“ și preia expresiile din dialog care denumesc primele trei ipoteze asupra unului: unul, unu-plural (*Parmenide*, 144 e 5); unu și plurale (*Parmenide*, 155 e 5). Trebuie să remarcăm că Plotin nu pomenește niciodată numele dialogului *Parmenide*, deși identifică în el schema generală a gândirii sale. Porfir, discipolul lui Plotin, este primul care se referă direct la *Parmenide*, fiind și primul care elaborează un comentariu explicit la acest dialog.

[5] Acest lucru poate întări ipoteza — avansată de E. R. Dodds („The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One“, *art. cit.*, p. 137) — conform căreia Plotin ar fi avut deja la îndemână această interpretare a ipotezelor platonice, aceasta fiind formulată de neopitagoricul Moderatus. Textul care ar sprijini o asemenea posibilitate aparține lui Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 230, 35 sq. În *La révélation d'Hermès Trismégiste*, cap. II „L'Un transcendant aux nombres“, op. cit., p. 22, n. 3, A. J. Festugière pune aceste speculații în legătură cu cele trei naturi din Scrisoarea a III-a — care

În afară de dialogul *Parmenide*, Plotin face apel și la alte referințe platonice, ca sursă pentru cele trei ipostaze principiale ale sale. Astfel, unul prim — identificat cu binele de dincolo de ființă (din *Republica*, 509 b 9) — mai este numit și „tată al cauzei (τοῦ αἰτίου πατέρα)" (din *Scrisori*, 323 d 4). Unul secund, sau intelectul, corespunde *cauzei* (αἴτιον) din *Philebos*, 26 e și 30 c, fiind identificat de asemenea cu *demiurgul* (δημιουργός) din *Timaios*, 41 d[1]; acesta deține formele inteligibile ale lucrurilor[2], fiind identificat cu ființa eternă, veritabilă (temă recurentă la Platon). A treia ipostază corespunde sufletului lumii (τοῦ παντὸς ψυχή) de la Platon (*Timaios*, 41 d 5 sau 34 b 3), care conduce tot ceea ce există în cer și pe pământ (*Legi*, 896 e), și are grijă de întregul univers (*Legi*, 897 c). Conform schemei platonice din *Timaios*, 41 d, intelectul (sau demiurgul) a dat naștere sufletului și l-a însărcinat cu guvernarea lumii sensibile. Dacă intelectul este prins în contemplarea principiului prim și în auto-contemplarea formelor inteligibile, în schimb, sufletul este principiul activ care produce întregul univers sensibil și îl ordonează.

Iată o schemă a corespondențelor dintre cele trei niveluri ale realității la Plotin și referințele platonice:

pare a fi o apocrifă neopitagorică — pentru a întări ideea că sursa celor trei unu ar fi neopitagorică. Totuși, sensul textului pe care se sprijină această ipoteză (Simplicius, *In phys*. 230, 35) este discutabil. În orice caz, originalitatea lui Plotin constă mai degrabă în sistemul închegat și unitar pe care l-a elaborat pornind de la cei trei unu, indiferent dacă sugestia lor este luată direct de la Platon sau prin intermediere neopitagorică.

[1] Vezi Plotin, *Enneade*, V, 9, 3.26: „intelectul este considerat adevăratul creator și demiurg" (νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν τιθέμενος); vezi și *Enneade*, II, 3, 18.15; IV, 4, 10.1–4.

[2] Platon, *Timaios*, 29 a–b.

| **Unul** | **Intelectul** | **Sufletul** |
|---|---|---|
| Unul (*Parmenide*, 137 c 4–142 a 8 *Scrisori*, 312 e) | Unul-plural (*Parm.*, 142 b 1–155 e 3) | Unu și plurale (*Parm.*, 155 e 4–157 b 5) |
| Binele de dincolo de ființă (*Rep.*, 509 b 9) | Ființa veritabilă (ὄντως ὄν: *Sof.*, 240 b 3, *Tim.*, 52 c 5) (οὐσία: *Rep.*, 509 b) | |
| Tatăl cauzei (*Scrisori*, 323 d 4) | Intelectul, cauza (*Philebos*, 26 e, 28 c, 30c) | Sufletul (*Philebos*, 30 a–b) |
| | Demiurgul (*Tim.*, 41 d) | Sufletul lumii (*Tim.*, 34 b 3, 41 d 5 *Legi*, 896 e, 897 c) |

Această grilă de lectură sistematică a textelor platonice — având în centru cei trei unu corespunzând primelor ipoteze din *Parmenide* — este actul instaurator al tradiției neoplatonice[1]. Elementul central al acestei lecturi este ideea unei structuri unitare a realității — atât a celei sensibile, cât și a celei inteligibile — pornind de la o sursă comună, care transcende realitatea însăși.

## *C. Înainte și după Platon*

Trebuie să ne punem în primul rând întrebarea următoare: cum ajunge neoplatonismul la o astfel de sistematizare a nivelurilor realității, care în filozofia anterioară nu exista, sau era abia

[1] Vezi J. Trouillard, „Le «Parménide» de Platon et son interprétation néo-platonicienne“, *Revue de théologie et de philosophie*, XXIII, 1973, p. 83.

schițată la Platon? Altfel spus, de ce și cum preiau neoplatonicii sugestiile încă nedezvoltate (precum cele ale ipotezelor din *Parmenide*) și fac din ele un sistem închegat, prin care ei încearcă să explice lumea? Răspunsul la această întrebare ar fi că neoplatonismul nu continuă doar niște indicații doctrinare prezente în platonism, ci încearcă de fapt să rezolve problemele ultime la care ajunsese această filozofie, dificultățile în fața cărora ea se oprise. Dar, pentru a face acest lucru, neoplatonismul, începând cu Plotin, a trebuit să iasă din termenii stricți ai gândirii platonice, și anume să pună accentul tocmai pe acele aspecte doctrinare pe care platonismul nu făcea decât să le sugereze. Acolo unde Platon vedea deja limitele gândirii sale și punea problema unei depășiri a acestei gândiri, tocmai acolo neoplatonicii au găsit un loc fertil pentru gândirea lor, intrând pe acele uși pe care Platon le lăsa deschise. Neoplatonismul este astfel un nou platonism, însă un platonism care se așează la marginea doctrinei platonice propriu-zise, așadar unul care începe tocmai acolo unde Platon se oprește.

În acest sens, neoplatonicii operează o schimbare radicală a paradigmei de gândire; viziunea lor despre lume este așezată pe alte fundamente decât filozofia anterioară. Intuiția fundamentală pe care se sprijină reflecția lor va fi aceea a unei origini unice și unitare a întregii realități, atât a celei inteligibile, cât și a celei sensibile.

Filozofia tradițională se sprijinea pe o paradigmă duală a realității; aceasta era împărțită în două niveluri, distincte ca valoare: pe de o parte realitatea plurală, schimbătoare, supusă nașterii și pieirii, iar pe de altă parte o ființă privilegiată, care are rang de origine și de principiu[1]: fie că este vorba despre o ființare anume, „materia primă“ a celorlalte lucruri, fie că este vorba despre ființa în sine, modelul inteligibil al tuturor lucrurilor. Realitatea sensibilă era astfel explicată printr-o ființă care are stabilitate,

[1] În limba greacă, cele două sensuri se suprapun, fiind exprimate prin același cuvânt: ἀρχή.

care nu devine, ci este permanentă: ființa eternă (ἀεὶ ὄν) sau ființa veritabilă (ὄντως ὄν). Expresia cea mai înaltă a acestei perspective este cea platonică, în care ființa veritabilă, ne-corporală, se instituie într-un model anterior al întregii realități sensibile. Fiecare lucru corespunde unui model neschimbător: ideile sau formele inteligibile. Privilegiul ideii față de lucrurile participante este acela că ea este una, mereu aceeași, neputând fi înlocuită de alta, dublată, împărțită. Dar această manieră de a explica realitatea dă naștere unor probleme greu de depășit: cum se poate trece de la idee — care este una singură, unitară și eternă — la lucrurile plurale care copiază ideea? Cum se poate ca ideea unică să fie prezentă într-o pluralitate de indivizi? Platon este pe deplin conștient de aceste probleme, el însuși expunând dificultățile perspectivei sale, de pildă în prima parte a dialogului *Parmenide*. În plus, ființa inteligibilă constituie ea însăși o lume în sine, la rândul ei plurală (deoarece există o pluralitate de idei), iar aceasta are nevoie să fie explicată printr-un principiu anterior — ceea ce Platon știa deja, așa cum arată în *Republica* 509 b: aici el se întreabă de unde au ideile însele ființa și acest fapt de a fi cunoscute?

Neoplatonismul deschide în mod radical tocmai aceste probleme de care se lovește, la limită, perspectiva platonică. Meditația fundamentală a neoplatonismului se concentrează asupra problemei unității care precede și dă sens pluralității. Astfel, începând cu Plotin, alături de distincția dintre realitatea sensibilă și cea inteligibilă, gândirea filozofică neoplatonică adaugă o altă distincție, mai fundamentală, anume aceea dintre pluralitatea lucrurilor (atât a celor sensibile cât și a celor inteligibile) și o unitate anterioară. Distincția dintre realitatea sensibilă și cea inteligibilă se operează în spațiul pluralității (căci ființa, atât cea sensibilă cât și cea inteligibilă, este totuși plurală). Dar pluralitatea are nevoie de o unitate anterioară care să îi dea consistență, care să o împiedice să se disperseze în infinit. Neoplatonicii combină astfel două puncte de vedere, două distincții: una ontologică și una pe care am putea-o numi henologică. Cea ontologică

este vechea distincție dintre cele două tipuri de ființă: sensibilă și inteligibilă; a doua distincție, cea henologică, separă pluralitatea ființei de o unitate primă, anterioară. Între realitatea sensibilă și cea inteligibilă există deja o diferență în privința unității, anume o diferență de grad: ființa inteligibilă este mai unitară decât cea sensibilă, deoarece orice idee (din pluralitatea ideilor) este unică și unitară, față de lucrurile sensibile ce îi corespund, care sunt multe și compuse. Dar neoplatonicii disting în continuare între pluralitatea lucrurilor (fie acestea sensibile sau inteligibile) și unitatea anterioară tuturor lucrurilor. Ei fundamentează astfel ființa plurală într-un principiu prim, unic și unitar.

În felul acesta, problema relației dintre lucrurile sensibile și cele inteligibile este pusă pe un alt fundament: ceea ce leagă cele două lumi — cea a unităților în sine de cea a unităților determinate (problemă discutată de Platon în *Philebos*, 15 a) — este tocmai acest caracter unitar, care în cazul ideii înseamnă stabilitate, eternitate, iar în cazul lucrului determinat înseamnă o natură proprie. Acest caracter unitar nu își poate găsi însă explicația nici la nivelul lucrurilor sensibile, schimbătoare, nici la nivelul ființei inteligibile. Filozofia tradițională ne pune în fața a două seturi de pluralitate: cea a lucrurilor sensibile și cea a ideilor inteligibile. În schimb, pentru neoplatonici, unitatea trebuie căutată înaintea ființei inteligibile, ca o unitate în sine. Iar acest *în sine* va fi reprezentat de principiul prim, unu, pornind de la care neoplatonicii vor gândi atât ființa inteligibilă, cât și lucrurile sensibile. Astfel, vechea problemă a unului și multiplului din filozofia tradițională primește o nouă perspectivă: nu mai este vorba doar de a afla cum se poate ca un lucru unitar să fie prezent în ceva plural, ci se pune întrebarea cum se poate să existe ceva ce este în sine unu; se ridică astfel problema unei unități absolute, anterioare tuturor unităților determinate, fie ele chiar și de ordin inteligibil.

Astfel, neoplatonicii încep meditația lor asupra lumii dintr-un punct de vedere radical nou: ei nu mai caută doar ființa primă,

inteligibilă, stabilă, care constituie și susține întregul univers sensibil, ci vor căuta ceea ce dă stabilitate acestei ființe prime: anume principiul prim, unu[1]. Față de paradigma duală a filozofiei anterioare, neoplatonismul propune o paradigmă triadică: realitatea este împărțită în trei niveluri sau ipostaze principiale: unul (care este principiul prim, absolut unitar), intelectul (care este ființa unitară, dar conține deja pluralitatea formelor) și sufletul (care guvernează universul plural). Această nouă paradigmă reușește să surmonteze anumite probleme din filozofia anterioară, însă, pe de altă parte, ea ridică la rândul ei noi dificultăți, pe care vom încerca să le evidențiem în această carte.

### *D. Percepția neoplatonică asupra tradiției*

În ciuda acestui început radical al neoplatonismului, este surprinzător să observăm că neoplatonicii înșiși nu percep filozofia lor ca pe o inovație; ei nu consideră că au modificat în vreun fel datele fundamentale în care se exersa filozofia tradițională. Din contră, ei cred că gândirea lor este în acord cu gândirea filozofică anterioară și că ea scoate la suprafață însuși nucleul teoretic al acesteia[2].

---

[1] Vezi în acest sens articolul lui P. Aubenque: „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", în *Le Néoplatonisme*, CNRS, Paris, 1971, pp. 101–109.

[2] Neoplatonicii considerau că Platon însuși (autoritatea și referința lor centrală) intră, de fapt, într-o tradiție de gândire care a conservat adevărul filozofic ultim, dând la iveală doar anumite părți ale acestuia. Astfel, Plotin se înscrie singur într-o tradiție din care fac parte Pitagora, Pherekyde, Heraclit, Parmenide, Anaxagora, Empedocle, Platon (vezi *Enneade*, V, 1, 8–9). Iamblichos formulează în mod programatic ideea acordului doctrinar de-a lungul acestei linii de gânditori, la care se adaugă și doctrina revelată a *Oracolelor caldeene*. Tot acum apare ideea că Platon și Aristotel (pe care Plotin îi punea în opoziție) au de fapt un acord de fond între ei, că ei spun în esență același lucru, chiar și atunci când par să aibă opinii contrare. De la Iamblichos, ideea acordului dintre tradiții este preluată în școala din Atena, și anume chiar de fondatorul acesteia: Plutarh din Atena. O dată cu Syrianus, maestrul lui Proclus, în acest acord este integrată și tradiția orfică. Syrianus scrie o carte — care nu s-a păstrat — cu titlul *Acord între Orfeu, Pitagora, Platon și Oracolele caldeene*. Proclus

Mai precis, neoplatonicii consideră să filozofii mai vechi aveau deja intuiția unui principiu absolut unitar și, deci, cunoșteau într-un fel doctrina celor trei naturi, însă nu au reușit să o aducă la o claritate maximă, deși i-au dat diverse expresii. Plotin face o scurtă trecere în revistă a sistemelor de gândire ale filozofilor anteriori, considerând că ceea ce spune el însuși „nu sunt lucruri originale și nu sunt de acum“[1].

Astfel, doctrina celor trei naturi își găsește expresia cea mai adecvată în gândirea platonică; totuși, Plotin merge și mai departe, arătând că doctrina este și mai veche; pentru aceasta, el ia ca mărturie tocmai dialogurile platonice, și anume faptul că Platon expune această teorie prin intermediul filozofului Parmenide, luat ca personaj. Or, Parmenide este cel care identifica gândirea cu ființa, considerând-o în sine, fără mișcare exterioară, întocmai cum face Plotin atunci când vorbește despre ipostaza sau natura secundă a intelectului. Totuși, din punctul de vedere al lui Plotin, Parmenide cel istoric pierde din vedere distincția dintre prima și a doua ipostază, deoarece consideră că ființa însăși este unu, identificând astfel — în mod nepermis — ipostaza primă (unul) cu cea secundă (ființa inteligibilă). În acest sens, Plotin, ca și ceilalți autori neoplatonici, consideră că există un salt calitativ între filozoful Parmenide și personajul Parmenide pe care Platon îl pune în scenă în dialogul omonim[2]. Dacă Parmenide identifică unul și ființa, în schimb Platon — prin personajul Parmenide — distinge unul de ființă și încearcă să desco-

va continua ideea maestrului său, încercând să scoată în evidență acordul dintre tradiții și dintre manierele de revelație utilizate: simbolică (Orfeu), prin imagini (Pitagora), dialectică (Platon), prin afirmații directe, divin inspirate (*Oracolele caldeene*). Cf. Proclus, *Teologia platonică*, I, 4, p. 20. Vezi H. D. Saffrey, „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien“, în E.P. Bos și P.A. Meijer (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden/New York/Köln, 1992, pp. 35–50, care arată că, în Școala din Atena, metoda predilectă în materie de teologie a fost aceea a comparării tradițiilor și a căutării acordului dintre ele.

[1] Plotin, *Enneade*, V, 1, 8.10–11.

[2] Vezi și *Enneade*, V, 3, 15.10–11.

pere raportul adecvat dintre acestea[1], admițând trei niveluri de unitate, trei „unu“: unul propriu-zis, unul secund, care este unu-plural și al treilea unu, care este unu și plural.

Plotin face de asemenea referințe destul de sumare la alți gânditori de dinaintea lui Platon, care, în viziunea lui, s-ar fi apropiat mai mult sau mai puțin de doctrina celor trei naturi: este vorba despre Anaxagora, Heraclit, Empedocle, Pitagora și Pherekyde. În schimb, poziția lui Aristotel este discutată mai pe larg: conform lui Plotin, acesta ar fi prezentat în mod corect principiul prim ca fiind separat[2], însă apoi îl face să cadă din demnitatea de principiu prim, deoarece spune că acesta se gândește pe sine. Astfel, principiul prim aristotelic ar fi de fapt un principiu secund, deoarece este dual; mai mult, Aristotel nu rezolvă foarte clar problema pluralității inteligibile, ci vorbește despre mai multe ființe inteligibile, fără să arate dacă acestea vin de la unu sau sunt mai multe principii inteligibile. În concluzie, Parmenide și Aristotel ajung doar până la nivelul principiului secund (Parmenide identificând principiul prim cu cel secund, iar Aristotel punând principiul secund în locul celui prim), în timp ce Platon ar avea viziunea completă a celor trei niveluri sau ipostaze ale realității.

Această încercare de a prezenta propria gândire ca având rădăcini adânci în istoria filozofiei nu este cu totul departe de adevăr, în măsura în care neoplatonicii reiau probleme deja prezente în filozofia anterioară, chiar dacă le dau niște soluții proprii. Totuși, pe de altă parte, miza acestei încercări este și aceea de a oferi filozofiei lor mai multă autoritate, aceasta fiind prezentată ca împlinire sau încununare a unor eforturi și a unor probleme capitale din istoria filozofiei. Astfel, pretenția neoplatonică de ne-originalitate este în același timp menită să asigure acestei gândiri locul privilegiat al filozofiei autentice, care scoate din umbra timpului și a uitării adevărul esențial și ultim despre ființă și

[1] Plotin, *Enneade*, V, 1, 8.14–27.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 1, 9.7–8: χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον.

despre lume[1]. A fi original este un lucru pe care neoplatonicii îl repudiază, însă ei au un argument foarte bine întemeiat pentru acest lucru, și anume credința lor în tradiția pe care o continuă, credința lor în faptul că această tradiție este purtătoarea adevărului — ceea ce face din gândirea lor o eliberare a adevărului din istoria uitării lui. În acest sens, o gândire originală, novatoare, ar fi o gândire lipsită de tradiție, lipsită de rădăcini și, astfel, o gândire lipsită de garanția adevărului. Pretenția de ne-originalitate nu este semnul unei modestii a exegetului care se situează pe sine sub demnitatea autorului pe care îl explică, ci, din contră, este semnul unei auto-validări, prin aderența la o tradiție recunoscută. La rândul ei, originalitatea nu are sensul pe care i l-am da noi astăzi, ca o capacitate de a spune lucruri noi, de a vedea lucrurile într-o lumină novatoare, fiind astfel superioară unei ne-originalități care repetă lucruri deja știute; din contră, originalitatea este o rătăcire în afara adevărului, iar ne-originalitatea este capacitatea de a înțelege și de a expune singurul adevăr valid, pe care puțini sunt în stare să îl vadă și să îl exprime.

[1] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, p. 5, 6– 6, 15.

# Capitolul 2
# UNUL DIN LUCRURILE INDIVIDUALE

Dincolo însă de această problemă a continuităţii sau discontinuităţii dintre cele două spaţii filozofice, este clar că Plotin nu a preluat de la Platon o doctrină deja constituită, închegată, ci a pus cap la cap pentru prima dată în mod sistematic diverse elemente doctrinare prezente într-o formă sau alta înaintea sa[1], dându-le o expresie unitară, precum şi o miză mult mai mare.

Plotin deschide calea neoplatonismului aducând în prim plan problema relaţiei dintre fiinţă şi unu, aşadar dintre faptul că un lucru *este* şi faptul că lucrul *este unitar*. Totuşi, el imprimă acestei relaţii o direcţie univocă: unul şi fiinţa nu stau la acelaşi nivel, nu sunt în identitate, ci unul precede fiinţa şi o determină[2]. Fiinţa depinde de unu şi nu poate exista în lipsa acestuia; de asemenea, nu putem gândi un lucru decât ca unitar. Orice fiinţă are nevoie de unu atât pentru a fi, cât şi pentru a fi gândită; în consecinţă, unul este anterior atât fiinţei cât şi gândirii. Totuşi, întrebarea fundamentală care se ridică — şi care va constitui subiectul primei părţi a cărţii de faţă — este cum ajunge Plotin să impună un unu absolut, dincolo de orice fiinţă şi orice gândire posibilă? Cum face el trecerea de la lucrurile determinate — care sunt unitare — la un unu absolut, complet separat de fiinţă, depăşind-o pe aceasta?

---

[1] O întreagă discuţie, pe care nu o putem începe în acest context, este aceea a rolului de intermediere jucat de medioplatonism şi de neopitagorism în această preluare de către Plotin a unor teme platonice. Vezi articolul lui E. R. Dodds, „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One“, *art. cit.*, pp. 129–142.

[2] Discuţia despre diferenţa de rang dintre fiinţă şi unu va traversa întreaga istorie a neoplatonismului, vezi, de pildă, Damascius, *Despre primele principii*, R. I, 37.

Deși admiterea principiului unu este motivată de Plotin prin repetatele sale referințe la tradiția platonică, totuși, Plotin însuși nu acceptă această idee ca atare, fără demonstrație, ci este nevoit să refacă întregul fundal al problemei, argumentând prezența necesară a unului, atât la fiecare nivel al realității — sensibile sau inteligibile — cât și în sine, dincolo de tot ceea ce există. Argumentului autorității — constând în cele câteva referințe platonice — Plotin îi adaugă o gamă de argumente propriu-zise, de demonstrații ale necesității acestui principiu. Numai că această structură argumentativă nu este concentrată într-o unitate discursivă, ci Plotin revine la ea în diverse stadii ale gândirii sale. Ceea ce ne propunem noi să facem este să căutăm unitatea acestor demonstrații, să le urmărim în decurgerea lor ascendentă. Mai precis, vom încerca să arătăm că, pentru a impune principiul absolut unu, Plotin parcurge întregul registru al realității prin prisma unității, analizând statutul unității la nivelul lucrurilor concrete, apoi la nivelul inteligibil. Totuși, de fiecare dată, el se vede obligat să împingă problema mai departe, și să caute sursa ultimă a unității tot mai sus: el trece astfel de la unitatea din lucruri la unul inteligibil, iar de la acesta la unul absolut. În analiza noastră, vom reface acest parcurs ascendent, cu cele trei niveluri — lucruri, intelect, principiu — pentru a vedea cum argumentează Plotin anterioritatea unului față de ființă în fiecare dintre aceste cazuri, și pentru a descoperi motivele care îl fac pe Plotin să împingă problema unului tot mai sus, până la principiul absolut, de dincolo de ființă.

Această structură argumentativă este singura care poate restitui gândirii plotiniene necesitatea și poate îndepărta orice suspiciune privind faptul că admiterea unului de dincolo de ființă ar fi doar expresia discursivă a unei experiențe personale, supra-discursivă, de natură religioasă, pe care gândirea n-ar putea să o cuprindă.

Plotin pornește de jos, adică de la lucrurile concrete, individuale, și distinge la acest nivel unul lucrului de ființa lui, de lucrul însuși. Mai mult, el demonstrează anterioritatea unului față

de ființă și gândire la acest nivel. Pentru a înțelege poziția lui Plotin, trebuie să avem în vedere disputele implicite pe care el le deschide: pe de o parte, cea față de Aristotel, care identifică unul lucrului cu lucrul însuși, iar pe de altă parte cea față de stoici, care consideră că unul oricărui lucru este impus de gândirea care se oprește asupra acestui lucru. Plotin trece aceste două perspective prin grila platonică, și impune unul ca diferit și anterior atât față de lucrul determinat, cât și față de gândire.

### *A. Unul este diferit de ființă — polemica anti-aristotelică*

Afirmația radicală de la care pornește Plotin este aceea că unul din fiecare lucru este diferit de simpla ființă a lucrului respectiv. Prin această afirmație, el răstoarnă poziția lui Aristotel, pentru care ființa și unul nu sunt diferite, ci sunt „un singur lucru și o singură natură“[1]. Deși spune mai întâi că ele nu au aceeași definiție, Aristotel revine apoi și spune că, în fond, am putea să le acordăm aceeași definiție, căci este același lucru a spune „om“, „un om“ și „om care este“[2]. Unul și ființa unui lucru nu se disting de lucrul însuși și nu se disting nici între ele, ci Aristotel spune că ființa (οὐσία) este și unu, și „ceea ce este“ (ὅπερ ὄν)

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, 1003 b 23 (τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις). De asemenea, la 1054 a 13, Aristotel spune că, într-un fel, unul înseamnă același lucru cu ființa (ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν), deoarece el nu intră în nici o categorie anume, ci însoțește fiecare categorie, având în fiecare caz un sens anume, întocmai ca și ființa. Unul este, ca și ființa, predicatul cel mai universal, care se întinde tot atât cât și ființa (*Metafizica*, 998 b 20). Unul nu poate fi ceva în sine, ci el este întotdeauna și altceva, în fiecare clasă de lucruri: de pildă, în cazul culorilor, rolul unului este jucat de culoarea alb, iar în cazul figurilor, unul este triunghiul, figura cea mai simplă. Astfel, în fiecare caz, a fi unu înseamnă a fi ceva anume (1054 a 18–19). Dacă unul aduce totuși ceva în plus față de ființă, aceasta este, pe de o parte, sensul lui de indivizibilitate, dar care este asociat întotdeauna cu un lucru anume (*Metafizica*, 1053 b 20), iar, pe de altă parte, sensul lui de măsură al celorlalte lucruri, așa cum în aritmetică unul indivizibil este măsura celorlalte numere (*Metafizica*, 1088 a 1–16).

[2] Aristotel, *Metafizica*, 1003 b 26.

lucrul respectiv[1]. Unul nu aduce nici un spor de cunoaștere față de lucrul însuși pe care îl gândim. În consecință, nu există nici o diferență între unu și ființă în ceea ce privește cunoașterea lor: există tot atâtea specii de unu câte specii de ființă, iar știința speciilor de ființă este aceeași cu știința speciilor de unitate. În plus, cunoașterea unului cade în sfera aceleiași științe care cunoaște și pluralitatea, deoarece unul și pluralitatea sunt contrarii, iar contrariile țin de aceeași știință[2].

Pentru a răsturna această perspectivă, Plotin lărgește planul discuției și vorbește nu numai despre unitatea fiecărui lucru, ci și despre numărul asociat lucrurilor, fie că este vorba despre cantitatea unui lucru, despre numărul părților sale, sau despre totalitatea caracteristicilor fără de care un anume lucru nu poate fi gândit. Plotin observă că fiecare lucru se manifestă ca o pluralitate specifică. Ființa are întotdeauna un număr al ei, care o determină ca pluralitate. În schimb, pentru ca această pluralitate să aibă stabilitate și un sens determinat, o subzistență propriu-zisă, este nevoie de o unitate anterioară pluralității, anterioară numărului, anterioară ființei plurale. Dar atunci, „unul" unui lucru nu poate fi identic cu lucrul respectiv, ci diferă în mod esențial de ființa în care se află. Astfel, dacă ființa unui lucru este plurală, fiind formată din părți, în schimb, unul lucrului nu poate fi plural[3], ci el exprimă tocmai contrariul, anume faptul că, în ciuda pluralității sale, lucrul are o unitare proprie[4]. Astfel, exemplul aristotelic al identității dintre „om" și „un om" este întors de Plotin în direcția opusă: omul este de fapt o pluralitate (el este animal, rațional, etc.), pe când *unul* din om este cel care leagă toate aceste părți împreună, dându-le unitate, făcându-le să aibă un sens determinat[5]. Dacă omul ca ființă este divizibil, unul

[1] Aristotel, *Metafizica*, 1003 b 32–33.

[2] Vezi *Metafizica*, 1004 a 9–10.

[3] Plotin, *Enneade*, VI , 9, 2.18 (τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι).

[4] Vezi *Enneade*, VI, 9, 2.17–19.

[5] În *Philebos*, 14 c 11–d 3, este amintită tocmai această opoziție dintre omul ca unitate respectiv omul ca pluralitate de contrarii (mic și mare, greu și ușor).

omului este indivizibil, așadar „omul este diferit de unu“[1]. Unul este cel care împiedică ființa să se desfășoare într-o pluralitate infinită, limitând-o la o pluralitate numărabilă[2].

Dar care este fundalul teoretic al gândirii plotiniene în acest context? În argumentul pe care îl aduce — acela că unul nu poate fi o pluralitate —, recunoaștem o referință platonică: anume la prima ipoteză din *Parmenide*, 137 c 4-5: „dacă unul este unu, atunci el nu poate fi plural“ (εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν). Plotin trece afirmația aristotelică a identității dintre unu și ființă prin proba platonică a celor două ipoteze prime: în a doua ipoteză, unul apare ca însoțind ființa în toate părțile ei, așadar el intră în fiecare firidă a pluralității acesteia; în schimb, în prima ipoteză se arată că unul ca atare, luat în sine, nu poate fi plural. În sensul acesta — dar numai în sensul acesta! —, logica aristotelică a identității dintre ființa lucrului și unitatea sa s-ar situa mai degrabă la nivelul celei de-a doua aporii din *Parmenide*, aceea în care unul însoțește fiecare parte a ființei. Astfel, Aristotel însuși afirma, în contextul discutat mai sus[3], că există atâtea specii de unu câte specii de ființă. În schimb, ținta cea mai înaltă a gândirii plotiniene se ridică la nivelul primei ipoteze platonice, cea a unului absolut, în care pluralitatea ființei nu mai are loc. El acceptă de fapt ambele puncte de vedere asupra unului, care nu se contrazic deloc, dacă sunt înțelese la niveluri diferite. Unul însoțește într-adevăr ființa în fiecare parte a ei — precum în a doua ipoteză platonică — deoarece fiecare ființă este unu, având o unitate a ei. Pe de altă parte, pentru ca unul să se regăsească în fiecare ființă, el trebuie să existe și înaintea tuturor, în mod absolut, iar ca atare el este anterior ființei — precum în ipoteza întâi.

Totuși, dacă analizăm lucrurile în amănunt, ne dăm seama că există de fapt o diferență fundamentală între perspectiva

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 2.19–21 (ἄλλο ἄρα ἄνθρωπος καὶ ἕν).

[2] Vezi și *Enneade*, VI, 6, 3.2.

[3] Aristotel, *Metafizica*, 1003 b 33–34.

aristotelică și cea a ipotezei platonice secunde, respectiv cea a lui Plotin care se reclamă de la această ipoteză, interpretând-o într-o manieră specifică. Tocmai de aceea spuneam mai sus că logica lui Aristotel ar corespunde ipotezei platonice secunde doar într-un anume sens. Astfel, în timp ce la Aristotel un lucru are și unitate și ființă deoarece unul și ființa sunt identice, în a doua ipoteză platonică, unul însoțește ființa în fiecare parte a ei tocmai pentru că unul însuși este de fapt diferit de ființă[1]. Platon spune explicit că, în această a doua ipoteză, „unul este" înseamnă că „este" diferă de „unu"[2]. Altfel, dacă nu ar fi distincte, nu am putea face diferența dintre „unul este" (ἕν εἶναι) din a doua ipoteză și „unul este unu" (ἒν ἕν) din prima ipoteză (142 c 1–2). De asemenea, la Plotin — în continuarea ipotezei platonice —, unul care se regăsește în fiecare ființă nu este niciodată identificat cu ființa însăși[3].

Dar, dacă unul este diferit de ființă și dacă, în plus, unul și ființa par chiar opuse, cum se pot întâlni ele în fiecare lucru? Cum poate o ființă să fie plurală, dar în același timp unitară, fără ca unitatea și pluralitatea ei să se contrazică sau să se suprime reciproc? Răspunsul la această întrebare pune în evidență o altă diferență dintre unu și ființă, și anume o diferență cu privire la raportul dintre ele, la ordinea lor logică. Unul nu contrazice în nici un fel pluralitatea unei ființe, ci, din contră, o fundamentează. Unul precede ființa și o face posibilă; un lucru nu poate avea ființă decât dacă are o unitate. Pentru a demonstra acest lucru, Plotin pornește de la situația negativă sau răsturnată, în care un lucru și-ar pierde unitatea. Ce se întâmplă în acest caz în privința ființei lui? Ni s-a spus mai sus[4] că unul este indivizibil, și numai

[1] Platon, *Parmenide*, 142 b 7–c 5.

[2] Platon, *Parmenide*, 142 c 4–5 (ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἕν).

[3] Așadar, Plotin distinge unul de ființă nu numai în sensul cel mai înalt al acestora — ca unu absolut, anterior ființei (precum în ipoteza întâi) —, ci le distinge chiar și la nivelul ființei concrete care deține unitate, așa cum unul care deține ființă (din a doua ipoteză) era diferit de ființa însăși.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 2.21.

lucrul respectiv (omul) poate fi divizat. Așadar, atunci când lucrul este divizat, el își pierde unitatea. Numai că, pierzându-și unitatea, lucrul își pierde, în consecință, și ființa. Ființa divizată, așadar fără unitate, nu mai este aceeași ființă. Desfăcut în părțile sale componente, lucrul își pierde ființa, iar părțile devin ființe noi, diferite, având fiecare unitatea sa proprie. „Dacă un lucru își pierde unul, el nu va mai fi deloc"[1]. La prima vedere, am putea crede că Plotin susține tocmai identitatea unului cu ființa, în sensul că, atunci când se pierde unul, se pierde și ființa; numai că, de fapt, forma de viitor a verbului „a fi" (ἔσεσθαι) ne indică adevărata relație dintre unu și ființă: lucrul care și-a pierdut unul își va pierde ființa tocmai ca o consecință a pierderii unului, iar nu invers. De ce? Tocmai pentru că, așa cum am arătat mai sus, ființa este plurală și nu poate subzista decât în virtutea unului său. Lucrul care își pierde unul își pierde ființa nu în sensul că ființa ar fi identică cu unul, ci, din contră, în sensul că lucrul plural nu poate exista fără o unitate care să îl țină în forma și în ființa sa proprie. O pluralitate oarecare nu formează neapărat o ființă unitară; în schimb, o ființă este ființă doar ca întreg al părților sale, doar ca unitate a acestora. Altfel spus, orice ființă este o pluralitate, însă nu orice pluralitate este o ființă, ci doar pluralitatea stăpânită de o unitate. Așa cum unitatea are preeminență asupra pluralității, tot astfel, unul are preeminență asupra ființei. Numai unul poate face ca o pluralitate să fie o ființă anume, numai unul face ca o ființă să fie propriu-zis o ființă[2], cu un sens determinat, cu o rațiune de a fi, cu o definiție proprie.

Așadar, pentru ca o ființă să fie, ea trebuie să fie mai întâi unitară, să aibă un unu al său. Aici s-ar putea ridica o obiecție: dacă unul este diferit de ființa unui lucru, rezultă că, pentru Plotin,

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 2.15 (εἰ ἀπολεῖ ἕκαστον τὸ ἕν, μηδ᾽ ἔσεσθαι τὸ παράπαν).

[2] În schimb, la Aristotel, ceea ce făcea ca lucrurile (τὰ ὄντα, cele ce sunt) să fie era ființa lor (οὐσία). Discutând acest context, P. Aubenque traduce termenul de οὐσία prin „étantité" (ființitate); vezi „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", *art. cit.*, p. 102.

„om“, „om care este“ și „un om“ exprimă lucruri diferite. Pe de altă parte, ni se spune că un lucru care și-a pierdut unitatea nu mai este, ci își pierde și ființa. Dar atunci, rezultă în mod necesar că „om“ și „om care este“ — în măsura în care exprimă o ființă — nu se pot referi decât la omul care are o unitate, așadar la „un om“. În consecință, „om“ sau „om care este“ înseamnă același lucru cu „un om“, ceea ce ne aduce în mod circular la afirmația lui Aristotel. Faptul că o asemenea obiecție este posibilă ne arată că Plotin însuși nu poate distinge în mod efectiv unul de ființa unui lucru, cel puțin nu poate pune în evidență această distincție în limbajul și în logica gândirii noastre, în care orice ființă este deja o unitate.

Unul este cel datorită căruia ființa este ființă, iar fără unu nimic nu poate fi. În *Enneade*, VI, 9, 1, sunt discutate câteva cazuri în care o ființă își pierde unitatea: lucrurile constituite din mai mulți indivizi (armata, corul, turma), lucrurile individuale formate din părți (casa, nava), mărimile continue, corpurile vii (animale, plante), calitățile (sănătate, frumusețe). Nici unul dintre aceste lucruri nu poate subzista decât în virtutea unității sale. Sănătatea și frumusețea constau tocmai într-un acord și o unitate a părților corpului, pe când pierderea unității corpului determină pierderea celor două calități. În cazul corpului viu — plantă sau animal —, atunci când acesta își pierde unitatea, fiind separat în părți multiple, el își pierde ființa pe care o avea și se transformă în alte ființe, care, la rândul lor, sunt fiecare unu. Totuși, argumentația nu este pe deplin satisfăcătoare, cel puțin la acest nivel: căci, dacă este divizat în părți, lucrul respectiv își pierde și unitatea, dar și ființa pe care o avea — așadar le pierde pe amândouă în același timp. Însă lucrul nu piere cu totul, ci el se transformă în alte ființe, care au fiecare o unitate proprie, așadar ființa și unitatea nu se pierd de tot, ci ele dispar în același timp și reapar în același timp, chiar dacă sunt diferite de ființa și unitatea inițiale. Problema constă de fapt în imposibilitatea de a separa propriu-zis unitatea de ființă: atunci când lucrul își pierde

unitatea inițială, el devine alt lucru, sau alte lucruri; însă aceste alte lucruri nu pot exista decât dacă au fiecare unitatea lor proprie. Poate că, tocmai din această cauză, adevărata problemă a relației dintre unu și pluralitate, dintre unitate și număr, se va discuta la nivelul ființei inteligibile, acolo unde Plotin va încerca să explice în mod concret cum anume se naște pluralitatea ființei pornind de la unitatea anterioară. Plotin va fi obligat apoi să ridice această diferență la un nivel superior gândirii, făcând din unu un principiu în sine, absolut. Totuși, așa cum la acest nivel al lucrurilor nu putem gândi propriu-zis unul în distincție față de ființă, nu îl putem exprima distinct, tot așa, la nivelul unului absolut, vom vedea că nici măcar gândirea cea mai înaltă, adică cea a intelectului, nu va putea să surprindă propriu-zis unul. Această observație ne pune pe urmele problemei pe care ne-am propus să o urmărim, anume cea a unei gândiri care face apel la ceea ce ea însăși nu mai poate gândi propriu-zis. Gândirea lui Plotin se vede încă de la început în această disjuncție: ființa are nevoie de unul care să îi dea consistență și identitate, însă unul acesta nu poate fi propriu-zis distins de ființă, el nu poate fi gândit separat.

Revenind la pierderea unității, un alt exemplu — poate mai intuitiv — este acela al armatei sau al corului: atunci când armata își pierde unitatea, părțile ei nu își pierd propriu-zis ființa pe care o aveau înainte (așa cum o parte ruptă dintr-un viețuitor își pierde viața și suferă o modificare radicală la nivelul ființei sale); cu toate acestea, armata însăși își pierde ființa. Așadar, ceea ce face ca o armată să fie armată nu este ceva de ordinul ființei, ci ceva de ordinul unității. Un argument care ar putea întări cele spuse de Plotin, dar care nu apare în acest context, este faptul că un lucru își poate pierde ființa fără a-și pierde unitatea: de pildă atunci când lucrul este alterat, dar rămâne unitar. În schimb, lucrul nu poate să își piardă unitatea fără să își piardă și ființa, ceea ce demonstrează anterioritatea unului față de ființă.

În *Enneade*, VI, 6, Plotin reia problematica relației dintre ființă și unitate, în contextul unei discuții mai amănunțite, în care

este integrat și numărul. Pentru Plotin, ființa nu poate exista ca pluralitate pură, infinită. Dacă ființa nu ar avea o unitate a părților sale, ci ar înainta numai spre pluralitate, atunci ea s-ar disipa în cele din urmă și și-ar pierde sensul ei de ființă. Însă ceea ce face ca lucrurile să nu se disipeze, ci să aibă o ființă stabilă, este faptul că pluralitatea lor este oprită la un moment dat și este prinsă într-o unitate. Ceea ce se naște în felul acesta este mărimea lucrului, numărul său. Schema este în esență una platonică: este vorba despre modul în care ființa ia naștere din unirea nelimitatului cu limita[1]. În orice lucru putem distinge — conform lecției platonice din *Philebos*, 14 c — între unitatea acestui lucru și pluralitatea lui. Plotin — păstrând opoziția dintre acestea două — le oferă în același timp funcții și valori specifice: astfel, un lucru este plural, însă numai în limita impusă de unitatea lui; lucrul există nu dacă devine mare și plural, ci din contră, dacă, în această desfășurare plurală a lui, părțile lucrului tind totodată spre unitate. Pluralitatea și unitatea coexistă, cu condiția acestei direcționări înspre unitate. Astfel, unitatea este anterioară pluralității deoarece *a fi* nu înseamnă în primul rând *a fi plural*, ci înseamnă *a fi unu*. Tendința lucrurilor de a se dispersa, de a se plurifica, este explicată de Plotin prin incapacitatea lor de a se avea pe sine și de a rămâne în sine însuși; a fi înseamnă a fi în sine însuși, concentrându-se asupra sa însuși[2]. Plotin conchide că doar atunci când un lucru are unitate, el se are pe sine[3], ceea ce, urmând logica limbii grecești, poate fi tradus și prin: „atunci

[1] Platon, *Philebos*, 16 c 9–10. Vezi și 16 d–17 a, în care Platon vorbește despre pluralitate ca fiind situată între unitate și infinit. Înțelepții de astăzi (sofiștii) ignoră această intermediaritate.

[2] *Enneade*, VI, 6, 1.12–13. Plotin demonstrează acest lucru recurgând la același argument negativ, al unui lucru desfăcut în părțile componente, argument pe care l-am întâlnit și în *Enneade*, VI, 9, 2.15: atunci când un lucru devine multiplu în sensul separării lui în părțile sale, părțile există fiecare în parte, însă lucrul însuși nu mai există. Desigur, un fel de existență se păstrează și în acest caz, și anume existența fiecărei părți; însă lucrul însuși nu mai este propriu-zis același.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 1.22 (ὅτι δὲ ἔχει ἕν, ἔχει ἑαυτό).

când este unu, lucrul este el însuși". Lucrul este unu atunci când își aparține sieși. Dacă din punct de vedere logic — la Aristotel — a spune „om" este același lucru cu a spune „un om", în schimb, Plotin propune aici un punct de vedere mai esențial: ființa nu poate fi cu adevărat decât în această apartenență a lucrului la sine însuși. Nu numai că „un om" nu este același lucru cu „om", ci, mai mult, omul nu poate fi om decât în măsura în care el este „*un* om", adică în măsura în care ființa sa își aparține sieși, în măsura în care își găsește unitatea proprie. Așadar, diferența dintre „om" și „un om" nu este neapărat una logică. Conținutul de sens al celor două expresii nu este radical diferit. Totuși, diferența apare la nivel ontologic: „unul" este ceea ce face ca „om" său fie „om"; „unu" este cel care dă sensul propriu ființei „om". Între cele trei formulări din exemplul aristotelic — anume „om", „om care este" și „un om" — am putea spune că „om" nu poate fi „om care este" decât dacă este „un om", intrând astfel într-o gradație ontologică.

Pentru Plotin, prezența unității în lucruri are o relevanță mult mai profundă decât în teza aristotelică a identității dintre ființă și unitate. Toate lucrurile au o tendință spre multiplicare, o tendință de a se dispersa în pluralitate și, astfel, în neființă; dar ceea ce le face să fie totuși ființe — adică ceea ce le oprește din această dispersie și plurificare — este unitatea. O ființă este propriu-zis ființă numai deoarece, în ciuda pluralității sale, ea are un număr, așadar o limitare esențială și o unitate. Astfel, în analiza lui Plotin, unul nu mai apare ca simplă unitate numerică a unui lucru — care pentru Aristotel nu însemna nimic mai mult decât lucrul însuși, fiind deja subînțeles sau inclus în acel lucru — ci are o valoare suplimentară, și anume este ceea ce face ca un lucru să fie determinat și stabil în ființa sa, ceea ce dă ființei identitate și, fără de care, orice lucru se disipează și își pierde ființa. Plotin pătrunde astfel la un nivel mai adânc al problemei, descoperind în ființa unui lucru „motivul" pentru care ființa este ființă.

### *B. Anterioritatea unului față de gândire. Polemica anti-stoică*

Plotin a arătat că fiecare lucru este unu, însă unul însuși nu este identic cu lucrul respectiv, cu ființa sa, ci este anterior ființei și mai fundamental decât ea. Acest unu pe care îl observăm în lucruri — care însoțește ființa fiecărui lucru și fără de care ființa nu poate exista — nu este el însuși de natura lucrurilor respective, de natura substratului la care ne referim când spunem că ceva este unu. Gândim deci un unu anterior oricărui lucru care este unu, un unu anterior determinărilor pe care le poate lua: ca un om, un cal, etc.

Totuși, ce înseamnă această anterioritate a unului față de ființă? Este oare unul ceva în sine, ca o natură anume, anterioară fiecărui lucru unitar? Nu cumva anterioritatea unului față de ființă vine din faptul că gândirea noastră receptează lucrurile ca unitare, înainte de a distinge în ele o pluralitate specifică? Nu cumva unitatea — ca și numerele din lucruri — se datorează actului sufletului de a număra, neavând, în consecință, o existență separată de gândirea noastră? Așadar, perspectiva lui Plotin nu poate fi validată decât dacă face proba că nu este o simplă manieră de a vorbi, că nu ține doar de felul în care noi gândim lucrurile. Dacă până acum Plotin l-a combătut pe Aristotel, încercând să instituie anterioritatea unului față de ființa concretă care este una, în continuare, el va începe un dialog cu stoicii, încercând să instituie — împotriva lor — anterioritatea unului față de gândirea unului, față de reprezentarea pe care ne-o facem despre el. Adversarii lui, stoicii, nu caută în lucruri unitatea comună acestora — care leagă lucruri diverse sub aceeași idee — ci caută particularul, ceea ce este specific unei ființe determinate, ceea ce constituie prezența unică și irepetabilă a acelei ființe. În acest sens, ei neagă existența ideilor, precum și existența numerelor în sine; pentru ei, nu există un unu în sine, în virtutea căruia lucrurile sunt la rândul lor unități determinate, ci există

doar unități determinate, particulare[1], respectiv reprezentările noastre mentale despre aceste unități. În consecință, nimic nu poate fi unu, decât ca un unu particular, ca un unu determinat[2]. Mai precis, pentru stoici, unul nu poate fi decât o afectare a sufletului[3], în sensul în care sufletul nostru percepe fiecare lucru ca unu[4]. În schimb, Plotin va demonstra că unul există anterior gândirii; pentru aceasta, el pornește tocmai de la o idee stoică. Pentru stoici, reprezentarea noastră (despre unu sau despre oricare alt lucru) nu poate fi ea însăși unitară, ci este duală, deoarece presupune un subiect și un obiect. Dar atunci — remarcă Plotin —, ideea unului nu poate fi obținută din reprezentarea pe care ne-o facem despre unu, deoarece aceasta nu este unitară. Așadar, unul nu poate fi redus la reprezentarea noastră despre unu, ci avem unul în sufletul nostru, dar el nu este simpla reprezentare pe care ne-o facem despre el.

Totuși, se poate ridica în continuare o obiecție, spunând că acea noțiune de unu din noi vine de fapt de la lucrurile a căror reprezentare o avem, așadar de la substratul care este unu[5]; în felul acesta, chiar dacă unul nu este o simplă reprezentare, totuși, el nu este nici „anterior" lucrului însuși, ci unitatea apare o dată cu substratul despre care spunem că este unu. Pentru a răspunde

---

[1] Vezi É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1980.

[2] Vezi Plotin, *Enneade*, VI, 6, 12.2 (οὐδὲν γὰρ ἕν, ὃ μὴ τὶ ἕν). Genul cel mai larg admis de stoici este acela al lui *ceva* (τί). În sensul acesta, orice lucru este *ceva* anume: fie ceva care există, fiind astfel corporal, fie un incorporal care nu există. În concluzie, în această logică, unitatea fie nu există, fie există și este ceva corporal, determinat.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 12.2–3 (πάθημα τι τῆς ψυχῆς). Pentru expresia „afectare a sufletului", vezi Aristotel, *Despre interpretare*, 1, 16, a 3–5: „cuvintele rostite sunt simboluri ale afectărilor sufletului".

[4] Vezi, de pildă, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) II, 54, p. 21, 24, unde reprezentarea (φαντασία) este descrisă ca o afectare a sufletului (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ), ce are loc atunci când percepem un lucru, de pildă, vedem ceva alb; vezi de asemenea SVF II, 329, p. 117, 11, pentru unul ca noțiune (ἐννόημα).

[5] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 12.11–13.

la această obiecție[1], Plotin atrage atenția asupra distincției dintre *noțiunea* de „unu“ (τὴν νόησιν τοῦ ἑνός) și *noțiunea* lucrului respectiv, a substratului sau subiectul (τὸ ὑποκείμενον) în care se află acest unu. Noțiunea de unu nu poate veni din substratul sau subiectul sensibil — care este un om, un animal sau o piatră — deoarece noțiunea acelui subiect este ea însăși diferită de noțiunea de unu. De pildă, noțiunea de „om“ nu este aceeași cu noțiunea de „unu“. Plotin arată că, dacă „om“ ar fi același lucru cu „un om“, iar noțiunea unului ar veni de la cea de om, atunci nu am mai putea aplica „unul“ la ceea ce nu este „om“, adică unor lucruri a căror noțiune este în mod evident diferită de noțiunea de „om“. Altfel spus, a fi om nu înseamnă în mod automat a fi „unu“, ci „om“ înseamnă ceva, iar „unu“ înseamnă altceva. În consecință, unul nu vine de la lucrul însuși care este unitar, ci este distinct de substratul care îl primește și este anterior acestuia.

În spatele acestui argument descoperim o altă referință platonică, sau mai degrabă un mod de a gândi specific lui Platon. Astfel, în *Parmenide*, 139 d 3–4 (așadar, din nou în prima aporie), se arată că unul nu poate fi nici identic, nici diferit, deoarece *unu* este altceva decât *identic* sau decât *diferit*. Concluzia radicală a lui Platon în acest sens este că unul nu poate fi nici măcar identic cu sine, căci natura *unului* nu este aceeași cu natura *identicului*. În același fel, Plotin distinge aici „a fi unu“ de „a fi om“ sau „a fi piatră“. Așa cum „om“ sau „piatră“ înseamnă ceva anume, la fel și „unu“ înseamnă ceva anume. Astfel, argumentul se continuă prin a arăta că „unu“ nu este o adăugire inutilă la noțiunea de „om“ — o adăugire ce nu ar spori cu nimic sensul lui „om“, pentru că nu ar însemna ea însăși nimic — ci că, atunci când afirmă „unul“, gândirea vizualizează efectiv ceva anume. Altfel spus, atunci când gândim „un om“, gândim ceva mai mult decât dacă am spune doar „om“, deoarece „unul“ înseamnă el însuși ceva anume. Gândirea care gândește „unul“ nu este o afectare vidă, iar acest „unu“ nu este

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.

afirmat despre *un nimic*[1]. Plotin vrea astfel să pună în evidență faptul că există o natură specifică unului, la care gândirea se raportează de fiecare dată, iar această natură a unului nu este reductibilă la natura lucrurilor care sunt unu.

Plotin merge însă și mai departe, și arată că orice gândire și orice reprezentare pe care o avem despre ceva anume presupune unul. Într-adevăr, orice lucru pe care îl gândim ne apare ca o pluralitate limitată — așadar ca având un număr — dar și ca o unitate, iar lucrul nu poate fi separat niciodată de unitatea sa. Tocmai de aceea se pune întrebarea dacă nu cumva această unitate este introdusă de gândirea noastră, dacă ea nu ține doar de felul în care noi receptăm lucrul, atunci când îl gândim. În fond, în exemplul dat de Aristotel, „unul" apare ca o „dublare a cuvintelor": în loc să spunem „om", spunem „un om", însă de fapt nu exprimăm nimic nou prin această adăugire. Răspunsul lui Plotin constă în a arăta că gândirea nu numai că nu poate impune „unul", ci ea nici nu se poate exercita în lipsa unului, astfel încât unul este anterior ființei, dar și gândirii oricărei ființe. Unul nu poate fi așezat pe același nivel cu celelalte lucruri pe care le gândim, ci orice alt lucru pe care îl gândim presupune unul și se sprijină pe această anterioritate a unului.

O primă obiecție la această afirmație ar fi aceea că unul nu face decât să izoleze un lucru gândit față de celelalte, așadar el nu ar avea decât o valență negativă. „Unu" ar însemna „singur" sau „fără un altul"[2]. Dar Plotin observă că „unu" nu are aceeași pondere în gândirea noastră ca „singur" sau ca „fără un altul", ci, pentru a putea gândi acest „singur" și acest „altul", trebuie să gândim mai întâi „unul": astfel, ceva este „altul" pentru că este „un altul" și este „altul" față de „unul" de la care am pornit, iar „singur" (μόνον) înseamnă „unul singur" (doar unul). Așadar, pentru a gândi orice altceva — și chiar și pentru a încerca să explicăm ce înseamnă „unu" (ca în cazul în care spunem că „unu"

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.9 (οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα καὶ ἐπὶ μηδενὶ τὸ ἓν λέγει).

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.9–10 (μόνον καὶ οὐκ ἄλλο).

înseamnă „singur") — avem nevoie să gândim deja „unul" însuși. În logica gândirii noastre, oricare „alt lucru" este posterior „unului". Fără „unu", nu putem gândi nimic altceva[3], de vreme ce oricare „altul" este „alt *unu*". Astfel, chiar și când gândim o pluralitate, aceasta înseamnă „mai mult decât unul" (πλείω ἑνός), așadar ea este gândită tot față de unu. De asemenea, dacă gândim un lucru plural, îl gândim din perspectiva unității sale, de pildă o armată sau o casă.

Plotin merge mai departe: el analizează situația însăși a gândirii și observă că aceasta presupune o interacțiune între *unul* care gândește și *unul* care este gândit. Așadar, înainte de a afirma unul, gândirea este ea însăși un unu, iar cel despre care ea afirmă unul este deja un unu, înainte de a fi gândit[4]. Unul nu este doar un obiect al gândirii, ci el este presupus de gândire atât înaintea obiectelor sale, cât și înaintea ei însăși. Fără unu nu putem gândi nimic altceva[5] și nici măcar gândirea nu are sens. De aici, Plotin trage următoarea concluzie: dacă non-existența unului face imposibilă orice gândire, atunci nu putem spune că unul nu este[6]. Desigur, dacă am spune chiar și acest lucru — anume că unul nu este — ar trebui să ne sprijinim tot pe existența unului.

---

[3] Recunoaștem aici sursa platonică a problemei, cea din ipotezele negative asupra unului (ipotezele 6–9: *Parmenide*, 160 b 5–166 c 5), în care se arată că, dacă unul nu există, atunci nici el și nici celelalte lucruri nu pot fi gândite.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.14–16.

[5] Plotin arată că nu putem spune nimic fără a gândi unul, deoarece atunci când spunem orice lucru (τί) spunem deja și unul (ἕν) (ὅταν τι, ἓν αὖ λέγει) (*Enneade*, VI, 6, 13.42). Vezi Platon, *Sofistul*, 237 d–238 c 10, *Theaitetos*, 188 e 6–189 a 9: cel ce vede ceva (τί) nu vede un nimic (οὐδέν), ci „un ceva", iar „un ceva" (ἕν τι) înseamnă ceva care este. Vezi de asemenea *Parmenide*, 144 c 4–5: orice lucru care este este un anume unu (ἕν τι). În concluzie, unul este anterior ființei și îi dă naștere, căci nu există nimic care să nu fie unu (οὐδὲν γὰρ ὄν, ὃ μὴ ἕν) (*Enneade*, VI, 6, 13.50–51).

[6] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.45–47 (Οὗ γὰρ μὴ ὄντος μηδ᾽ ὁτιοῦν δυνατὸν νοῆσαι ἢ εἰπεῖν, λέγειν μὴ εἶναι ἀδύνατον). Expresia grecească este circulară și greu de redat în română: „despre cel care — dacă nu este — face imposibil a gândi și a vorbi, nu se poate spune că nu este", sau: „nu se poate spune că *nu este* cel fără de care este imposibil a gândi și a vorbi".

Există așadar o dublă implicare între gândirea unului — ca anterior oricărei gândiri — și existența unului ca o natură specifică: pe de o parte, fără unu nu putem gândi nimic altceva; pe de altă parte, dacă gândirea presupune unul, atunci nu putem gândi și nu putem accepta non-existența unului. Astfel, trebuie să ținem cont de mai multe aspecte ale problemei: pe de o parte nu putem gândi nimic fără unu, pe de altă parte nu putem gândi că unul nu există, iar în cele din urmă nici un lucru nu poate fi — nu poate avea o ființă proprie — decât dacă are o unitate, un unu al său. Această unitate nu este adăugată de gândire, ci subzistă în sine, anterior lucrurilor unitare și anterior gândirii acestora.

Un alt argument în favoarea acestei idei este următorul: în orice lucru există o unitate, într-un grad mai mare sau mai mic (precum într-o armată, o casă, sau, în măsură mai mare, în ceea ce este continuu sau indivizibil); dar ceva ce are grade nu poate fi inexistent[1]. În consecință, „unul este o natură determinată, subzistentă“[2], o natură diferită de lucrurile în care el poate fi întâlnit[3]. În plus, există o relație direct proporțională între ființa unui lucru și unitatea sa: cu cât un lucru are mai multă ființă, cu atât el este mai unitar[4]. Gândirea doar „recunoaște“ în lucruri unitatea, așa cum recunoaște forma inteligibilă sub care stă un lucru, dar nu impune ea însăși forma lucrului respectiv.

---

[1] Aristotel, *De philosophia*, fr. 16, 9–10: „acolo unde există un *mai bun*, trebuie să existe și *cel mai bun*“.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.26 (δῆλον ὅτι ὄντος τινὸς φύσεως τοῦ ἑνὸς καὶ ὑφεστώσης).

[3] În schimb, la Aristotel, natura unului era aceeași cu natura ființei (*Metafizica*, 1003 b 23).

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 1.26–28. Relația dintre gradul de unitate și gradul de ființă nu este întotdeauna foarte bine precizată la Plotin. În alte context, raportul dintre cele două nu pare a fi direct proporțional: vezi, de pildă, *Enneade*, VI, 2, 11.12–16, unde Plotin spune că unele lucruri au același grad de ființă, însă au grade diferite de unitate. Astfel, o armată nu are mai puțină ființă decât o casă, însă are mai puțină unitate.

* * *

Am văzut că, la nivelul lucrurilor cu care ne întâlnim în mod obișnuit, deși gândim fiecare lucru ca unu, nu putem să explicăm acest unu în termenii obișnuiți ai gândirii, deoarece orice lucru pe care l-am gândi presupune deja unul și se sprijină deja pe acceptarea unului în gândirea noastră. Unul nu poate fi redus la alte lucruri pe care le gândim, el nu poate fi explicat nici ca o simplă negație, nici ca un atribut al substratului, sau ca un lucru printre alte lucruri. Astfel, Plotin pune în evidență necesitatea pentru gândire a unui element pe care gândirea noastră discursivă nu îl mai poate explica. Unul se impune, încă de la acest nivel, ca o natură în sine, care nu poate fi asimilată naturii celorlalte lucruri, ci este anterioară acestora, și care nu poate fi prinsă în gândirea noastră, ci, din nou, este anterioară. Gândirea noastră nu poate decât să recunoască în lucruri unitatea, dar nu poate să o impună ea însăși. Unul pe care îl observăm în lucrurile sensibile nu este de natură sensibilă, ci, așa cum trecem de la lucrurile sensibile la ființa lor inteligibilă, la fel se întâmplă și în cazul unului: observăm unul în lucrurile sensibile (care sunt unu prin participație), însă unul însuși este perceput doar ca inteligibil și în mod inteligibil[1].

Astfel, în locul perspectivei aristotelice (care identifică unul cu lucrul care este unu) și în locul perspectivei stoice (pentru care unul este doar reprezentarea pe care ne-o facem noi despre un lucru unitar), Plotin pune existența unului în sine, anterior lucrurilor unitare și anterior gândirii acestor lucruri.

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.39–40 (νοητὸν μέντοι καὶ νοητῶς ἡ διάνοια αὐτὸ λαμβάνει).

# Capitolul 3
# UNUL INTELIGIBIL

Plotin a demonstrat anterioritatea unului față de ființa concretă a unui lucru unitar și față de gândirea noastră asupra lucrurilor. Se pune atunci întrebarea de unde vine această anterioritate, unde întâlnim unul pentru prima dată în sine însuși. Răspunsul lui Plotin constă în aceea că, înainte de a exista în lucrurile însele, unul există în inteligibil, în ființa veritabilă, model al întregii realități. Pentru a impune această concluzie, el va recurge la o analiză foarte amănunțită a relației dintre unu și numere la nivelul lumii inteligibile.

Premisa care ghidează analiza lui Plotin este aceea că lumea inteligibilă este reală, într-o manieră superioară lucrurilor pe care le considerăm reale în lumea vizibilă. Tot ceea ce putem gândi în această lume de aici își are modelul său inteligibil, el însuși real. Esența oricărui lucru există înainte ca ea să fie gândită, și nu poate fi instituită prin faptul că cineva o gândește. Exemplul pe care îl folosește Plotin este acela al dreptății: dacă aceasta ar exista doar pentru că este gândită ca atare, atunci dreptatea nu ar mai fi cu adevărat dreptate, ci ea ar fi identică cu propria definiție. O astfel de concluzie este însă inacceptabilă, deoarece ar destructura însuși sensul dreptății[1]. În același fel,

---

[1] Desigur, s-ar putea spune că este drept ceea ce noi definim ca drept, sau ceea ce noi stabilim prin convenție că este drept. Totuși, chiar și în acest caz, nu putem să stabilim că ceva este drept în lipsa totală a ideii de dreptate. Chiar dacă putem schimba ceea ce este drept — și putem chiar să instituim ca drept un lucru aparent nedrept — totuși, facem aceasta îndepărtându-ne de la un model inițial al dreptății. Dar atunci, înseamnă că avem în continuare un sens general al dreptății, conform căruia decidem ce este drept și ce este nedrept.

gândirea nu creează ființa inteligibilă, ci acesta există în sine, iar gândirea nu face decât să o perceapă. Dar, așa cum ființa inteligibilă există în sine, necondiționată de faptul că o gândim — iar în inteligibil aceasta este simultană cu actul gândirii — la fel, numărul din lucruri nu vine din faptul că sufletul numără lucrurile, ci el este anterior actului de a număra, existând în sine, ca o natură distinctă, inteligibilă. Așa cum, la vederea lucrurilor sensibile, gândirea recunoaște ideea inteligibilă, la fel, atunci când numărăm lucrurile sensibile, acestea trezesc în noi ideea numărului în sine[1]. Iar anterior numărului inteligibil, Plotin va identifica unul inteligibil, care dă unitatea ființei inteligibile și este anterior acesteia.

În continuare, vom intra în această analiză amănunțită asupra numărului și a unului din inteligibil, punând în lumină soluția surprinzătoare pe care o propune Plotin pentru anterioritatea unului față de ființă la acest nivel. Problema este de o importanță majoră pentru tema noastră. Astfel, la fiecare nivel analizat până acum — atât cel sensibil, cât și cel al gândirii noastre — descoperim un anume sens al unului. În fiecare caz, acel unu are o anumită anterioritate față de lucruri și față de gândirea lor. Totuși, înfruntarea cea mai mare a gânditorilor neoplatonici este aceea cu ființa veritabilă, neschimbătoare; ei intră în structura însăși a acestei ființe, descriind-o în cele mai mici amănunte. Or tocmai modul în care unul este descoperit la nivelul ființei inteligibile va determina în continuare problema unui principiu absolut, unic și unitar, anterior ființei și întregii realități.

### *A. Numărul din lumea sensibilă și numărul din lumea inteligibilă*

Orice lucru trebuie să aibă o unitate, respectiv un număr (obținut ca limitare a pluralității prin unitate), iar unitatea este anterioară pluralității lucrului respectiv. Totuși, această unitate (respectiv

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 4.20–25.

numărul) fiecărui lucru nu are doar un sens strict numeric, ci are valoare de fundament al ființei. Pentru a demonstra acest lucru, Plotin mută discuția de la nivelul lucrurilor sensibile, la cel al lucrurilor inteligibile. El arată că numărul din lucrurile sensibile, numărul așa cum îl gândim noi, nu este decât o reflectare — slabă și derivată — a numărului inteligibil. Același lucru se întâmplă și cu unul din gândirea noastră. Dacă la nivelul sensibil anterioritatea unului este doar schițată, ea își va găsi sensul și explicația profundă la nivelul inteligibil.

Demonstrația acestui lucru poate fi întâlnită în *Enneade*, VI, 6, 2[1], unde Plotin pune în evidență sensul inteligibil al numărului. Mai precis, el arată că — anterior sensului aritmetic al numărului, cu care lucrăm noi în această lume — există un număr inteligibil, determinat de o necesitate internă a ființei inteligibile. Acesta este fix, neschimbător, dar în același timp complet, total, nesuferind nici o lipsă și nici un adaos. Acesta este numărul „real" al celor ce sunt, el controlează desfășurarea pluralității lucrurilor în lumea inteligibilă, precum și în cea sensibilă. Argumentul pe care îl dezvoltă Plotin este, pe scurt, următorul: numărul lucrurilor este finit[2]; în schimb, gândirea noastră nu reflectă acest număr, ci poate concepe mereu un număr mai mare, mergând spre infinit. În concluzie, numărul din gândirea noastră nu este decât o imagine a numărului real; numărul real nu este cel stabilit de gândirea noastră, ci este cel asociat ființei veritabile.

Pentru a pune în evidență diferența dintre aceste două sensuri ale numărului, Plotin opune[3] două referințe platonice: pe de

---

[1] În analiza acestui paragraf, am avut în vedere și traducerea, precum și comentariile adiacente oferite de J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pepin, H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (Plotin, *Traité Sur les nombres*, Ennéades VI, 6, [34], Paris, Vrin, 1980). Vezi și analiza lui J. Pépin, din „Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin *Sur les nombres* (VI 6 [34])", *Phronesis*, 24, 1979, pp. 197–208.

[2] Infinitul nu poate exista în act (Aristotel vezi *Fizica*, III, 6; *Metafizica*, 1067 a 20–23).

[3] Vezi *Enneade*, VI, 6, 4.11–24.

o parte *Epinomis*, 978 d 1–5[1], iar pe de altă parte *Republica*, 529 d 2-3. În primul caz, Platon afirmă că oamenii au învățat să numere prin observarea alternanței dintre noapte și zi. Această afirmație poate ridica probleme perspectivei lui Plotin, deoarece s-ar părea că numărul apare printr-un act al sufletului, atunci când el urmărește alternanța lucrurilor, și că, în plus, a gândi „unul" înseamnă a fixa gândirea noastră asupra unui singur lucru, fără a trece la un altul. Totuși, Plotin descoperă soluția acestei probleme în cel de-al doilea text platonic, în care Platon se referă la un „număr veritabil", conform căruia se desfășoară mișcarea constelațiilor inteligibile. Plotin trage concluzia că numărul nu există datorită sufletului care numără lucrurile, ci că el are o existența în sine, iar sufletul care numără nu face decât să trezească în sine noțiunea numărului.

Să vedem însă cum stabilește Plotin anterioritatea numărului real, inteligibil, față de cel din gândirea noastră. Prima premisă este aceea că lucrurile sensibile nu pot fi infinite[2], ci lumea sensibilă este limitată[3]: chiar dacă lucrurile pot fi divizate la infinit, totul (τὸ πᾶν) trebuie să fie limitat, pentru a fi cu adevărat „totul"[4]. În paragraful anterior (VI, 6, 1), Plotin vorbea despre tendința lucrurilor de a se depărta de unu, de a-și pierde unitatea originară, dispersându-se înspre infinit. Dar, așa cum se vede în acest paragraf, mișcarea aceasta de dispersie nu poate fi urmată până la sfârșit. Deși tind spre pluralitate, lucrurile nu pot ajunge să realizeze o pluralitate infinită în act; ele sunt plurale, însă limitate[5].

---

[1] Vezi și Platon, *Timaios*, 47 a 4–6.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 2.2–3. Infinitul există doar ca potență, dar nu în act, vezi Aristotel, *Fizica*, III, 6, 206 b 16–18, unde cele două feluri de infinit — prin diviziune și prin creștere — sunt prezentate ca fiind în potență, dar niciodată realizate în act.

[3] Vezi *Enneade*, II, 4, 7.21–22.

[4] Același argument va fi folosit de Damascius, care se referă la totul absolut: vezi *De principiis*, R. I, 1.

[5] Vezi Platon, *Philebos*, 16 d–17 a, despre trecerea de la unu la infinit ignorând intermediarele (pluralitatea limitată).

Pentru a întări afirmația de mai sus (a limitării lumii sensibile), Plotin arată că infinitul nu poate fi atins nici măcar printr-un efort al gândirii: chiar dacă am aduna la un loc nu numai lucrurile care există în prezent, ci și cele din trecut, sau cele din viitor, totuși, suma lor va rămâne limitată. De asemenea, putem să ne imaginăm că acestea toate ar fi de două ori, sau chiar de multe ori mai multe decât sunt; dar, chiar și în acest caz, suma va fi limitată. În ambele cazuri — adică atât în sfera lumii sensibile, cât și în cea a gândirii — rămânem mereu în limitele unui număr determinat de lucruri. Infinitul nu poate fi realizat în act nici în lumea sensibilă concretă, nici în gândirea care însumează și multiplică numărul lucrurilor. Infinitul nu poate avea un sens absolut (οὐχ ἁπλῶς ἄπειρος), ci doar unul relativ, în sensul în care gândirea noastră poate imagina mereu un număr mai mare, fără să ajungă însă vreodată să cuprindă infinitatea însăși[1].

Dar, din această observație, Plotin trage niște concluzii radicale despre ce înseamnă numărul în gândirea noastră: numărul pe care îl gândim noi nu exprimă cu adevărat numărul ființelor; gândirea poate crea în mod artificial numere din ce în ce mai mari decât numărul real al ființelor — mergând astfel înspre un infinit relativ — însă fără a schimba numărul efectiv al ființelor. Acest pseudo-infinit[2] — care nu este în act, ci doar în potență — ține de gândirea noastră imaginativă, care iese din cadrul fix al celor ce sunt, depășind limitarea lor inerentă. În consecință, numărul lucrurilor nu depinde de cel care numără, nu este generat de acesta[3], ci altceva îl determină, și anume, el este legat de existența efectivă a lucrurilor.

Faptul că gândirea noastră are o atât de mare libertate în privința numerelor, putând imagina mai multe decât sunt, arată că nu gândirea creează numărul lucrurilor; în privința numărului,

---

[1] Astfel, „cel care numără nu numără infinitul“ (*Enneade*, VI, 6, 2.4).

[2] Vezi A. Charles, „Notes sur l'ἄπειρον chez Plotin et Proclus“, în *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence*, 43, 1968, pp. 147–161.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 2.8.

realitatea nu ține cont de gândirea noastră, nu se supune numărului pe care gândirea noastră îl concepe. Intrăm aici pe terenul unei vechi probleme de „aritmetică a ființei“: cum vorbim despre unu ca și cum ar fi plural. Problema este veche, formulată deja de Platon, care în *Sofistul*, 251 a–b, se întreabă cum este posibil ca un lucru unitar să fie numit prin mai multe nume; de pildă, omului care este unu, îi atribuim culoare, formă, mărime, vicii, virtuți și alte calități[1]. Platon rezolvă această problemă prin ideea că genurile ființei comunică. Plotin însă merge mai departe, ducând problema la un nivel și mai profund. El însuși acceptă că ființa este plurală[2]. Dar el distinge două niveluri ale problemei: pe de o parte, pluralitatea ființei în sine — care la Platon lua forma comuniunii genurilor — iar, pe de altă parte, pluralitatea pe care gândirea noastră o introduce în lucruri — după placul ei —, atribuind omului oricâte calități, imaginând omul mai mare decât este, sau multiplicând la nesfârșit imaginea lui, ca într-o oglindă[3]. Plotin distinge astfel între ceea ce este lucrul însuși — cu numărul corespunzător lucrului respectiv — și reprezentarea pe care ne-o facem noi despre lucru, multiplicând la infinit numărul atașat lucrului respectiv — desigur, fără să atingem vreodată infinitul[4].

Astfel, numărul din gândirea noastră nu este decât o imagine a numărului real, care este limitat și, în plus, determinat. Dar ce anume determină acest număr al lucrurilor? Cum este el stabilit, limitat? Răspunsul lui Plotin constă în aceea că numărul realităților este finit datorită modelului lor inteligibil, datorită faptului că numărul rațiunilor care se regăsesc în lucruri este limitat. Desigur, este o diferență între faptul că numărul lucrurilor este limitat (ὥρισται)

---

[1] Vezi de asemenea *Legi*, 963 c–965 e: cum se poate ca patru virtuți să aibă toate același nume, fiind astfel una și totuși diferite.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 2.17–18 (τὸ ὂν τὸ ἑκάστου πλῆθός ἐστι).

[3] Vezi Plotin, *Enneade*, VI, 6, 2.10–13.

[4] Aristotel (*Fizica*, III, 8, 208 a 15–16) face diferența — pe care o face și Plotin în acest context — între ceea ce este lucrul în sine (τὸ πρᾶγμα) și reprezentarea (ἡ νόησις) pe care ne-o facem despre el, atunci când ne imaginăm că un om crește la infinit.

și faptul că acest număr este stabil sau fix (ἕστηκεν)[1]. Astfel, numărul este *limitat* deoarece infinitul nu este posibil în act; dar, în plus, numărul este *fix* prin faptul că fiecare lucru are o rațiune corespunzătoare (o formă inteligibilă sub care stă), iar numărul total al lucrurilor este determinat de acest număr — stabil — al rațiunilor[2]. Apoi, problema pluralității indivizilor este rezolvată de Plotin în tratatul V, 7 (*Dacă există idei ale individualelor*), unde se vorbește despre faptul că există o rațiune a fiecărui individ, iar numărul rațiunilor este finit. Numărul determinat își are sursa în lumea inteligibilă, unde „numărul, ca și ființa, are limitele sale, și anume el arată câte ființe există“[3]. În inteligibil, numărul și ființa își corespund exact — altfel spus, există un număr *real* al ființelor inteligibile, și tocmai acesta determină în continuare numărul ființelor sensibile. Dar atunci, ne-am putea întreba ce înseamnă numărul inteligibil, ce anume „numără“ el, sau care este pluralitatea căreia el îi corespunde. Iată problema pe care vom încerca să o clarificăm în continuare.

## *B. Numărul inteligibil anterior pluralității inteligibile a ființei*

### 1. Pluralitatea unitară, limitată și perfectă a intelectului

Plotin nu demonstrează faptul că lumea inteligibilă este o pluralitate guvernată de număr, ci el ia acest lucru ca indiscutabil, dat fiind modul în care este gândită ființa în tradiția platonică[4]. În

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 2.9.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 7, 1.12–13 (pluralitatea rațiunilor e limitată, deoarece aceleași ființe revin) și V, 7, 3.14–16 (numărul ființelor va fi determinat de desfășurarea și explicitarea tuturor rațiunilor). Vezi și *Enneade*, IV, 3, 8.20–22, unde Plotin aduce un argument pentru ideea că numărul ființelor din univers este determinat.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 2.9–10.

[4] Sursa acestei teme a pluralității ființei se află în dialogul *Sofistul*, unde ipoteza unei ființe lipsite de pluralitate este respinsă (vezi 245 b: o ființă absolut unitară se arată a fi contradictorie), în favoarea descrierii ființei ca o structură a genurilor supreme. Tot în *Sofistul*, 248 e, se arată că ființa trebuie să dețină viață și

schimb, el face efortul de a descrie această lume inteligibilă guvernată de număr.

Ca și universul sensibil, lumea inteligibilă este o pluralitate și are, de asemenea, o unitate proprie. Ea nu este nici pluralitate nelimitată, nici unitate absolută, ci este o unitate multiplă, sau o pluralitate unitară, așadar ea are un număr propriu. Totuși, unitatea, pluralitatea și numărul au alt sens în lumea inteligibilă față de cea sensibilă, precum și altă relevanță filozofică. Particularitatea numărului din inteligibil rezultă din faptul că intelectul[1] este o lume ruptă de materie și de orice distincție spațio-temporală. În plus, el este o lume în care nu se mai regăsesc nici distincțiile specifice gândirii noastre discursive. Ne pregătim astfel să discutăm despre o pluralitate fără distincții și fără succesiune temporală, despre o pluralitate care nu părăsește — nici un moment și sub nici un aspect — unitatea sa.

În lumea sensibilă, pluralitatea avea un sens mai radical: lucrurile sunt distincte unele față de altele, fiecare având separația lui spațială care îl face inconfundabil, iar pluralitatea lucrurilor păstrează aceste separații. Numărul din lumea sensibilă corespunde acestui tip de pluralitate, reflectând distincțiile dintre lucruri. Este ceea ce Plotin numește „număr monadic“ (μοναδικὸς ἀριθμός), adică numărul cantitativ, obținut prin însumarea mai multor unități, așa cum este numărul cu care lucrăm în operații aritmetice. În schimb, în lumea inteligibilă, această separație radicală nu își mai găsește locul, deoarece ființele inteligibile sunt incorporale. Deși fiecare ființă inteligibilă are individualitatea ei — în măsura în care fiecare este o putere distinctă — totuși, aceste ființe nu mai sunt rupte și distanțate unele față de altele.

Inteligibilul este o lume în care lucrurile sunt plurale, însă pluralitatea lor concură înspre o singură unitate, pluralitatea lor

---

intelect, ceea ce pune din nou în evidență natura ei plurală. Plotin preia ideea platonică a pluralității ființei: vezi *Enneade*, V, 6, 6.20–24 și VI, 9, 2.24–25.

[1] În cele ce urmează, ne vom referi la lumea inteligibilă prin acest termen de „intelect“ (νοῦς), care este denumirea cea mai curentă pentru acest nivel al realității.

nu poate fi înțeleasă și gândită decât prin prisma unității. Lumea inteligibilă este o unitate plurală, un întreg format din părți; totuși, ceea ce diferă în inteligibil — față de lumea sensibilă — este raportul dintre părțile acestei pluralități și respectiv raportul dintre această pluralitate și unitatea care o cuprinde. Ființele din lumea inteligibilă nu împart această lume, nu o fragmentează, ci fiecare parte a inteligibilului are în același timp aspectul totalității; în fiecare parte poate fi regăsit întregul acestei lumi[1]. O altă particularitate a lumii inteligibile — care o individualizează față de gândirea noastră discursivă — este aceea că în lumea inteligibilă nu există distanță între un lucru și gândirea acelui lucru.

Ființa inteligibilă este în sine o unitate, o natură unică (μία φύσις) și unitară, ce cuprinde toate formele inteligibile, așa cum universul vizibil este o natură unică, ce cuprinde toate lucrurile vizibile, numai că sensul acestei „cuprinderi“ este diferit în cele două cazuri. Pentru a descrie această natură unitară, Plotin folosește expresia lui Anaxagora, care spune că „totul este împreună în unu“ (ὁμοῦ ἐν ἑνὶ πάντα)[2]. Totuși, dacă în universul sensibil fiecare lucru este la locul lui, despărțit astfel de toate celelalte, natura intelectului deține toate inteligibilele împreună, ca și cum ele ar fi „înfășurate“ (πάντα ἔχουσαν καὶ οἷον περιλαβοῦσαν). Nu trebuie să înțelegem că ființele inteligibile ar fi confundate între ele. Din contră, inteligibilele sunt separate (χωρίς) unele față de altele în măsura în care fiecare are sensul său, particularitatea sa, și fiecare introduce un caracter anume, necesar, în ființa inteligibilă. Totuși, această separație nu presupune un act separativ; intelectul care

---

[1] Pentru raportul dintre părți și întreg în ființa inteligibilă, vezi *Enneade*, III, 2, 1.26–32, unde Plotin arată că în inteligibil părțile nu sunt rupte din întreg, partea nu este doar parte, ci este deja întregul, iar ființa trăiește și gândește totul împreună, fără separații. În *Enneade*, VI, 4, 3.31–35, se arată că întregul intelectului este prezent în fiecare parte a intelectului, deoarece el nu poate fi împărțit ca un corp. Viața, intelectul și ființa nu pot fi divizate, deoarece nu sunt de natură corporală. Vezi și *Enneade*, V, 8, 4.6–11.

[2] *Anaxagora*, DK 59 B 1. Expresia este recurentă la Plotin: vezi *Enneade*, VI, 6, 7.4; V, 3, 15.21; V, 9, 6.3; VI, 4, 14.4; VI, 5, 5.3–4; VI, 2, 8.8.

conține și gândește ființele inteligibile nu separă pe fiecare în parte, ci acestea sunt deja dintotdeauna separate. Așadar, ele sunt împreună, însă fără să se confunde; de asemenea, ele sunt separate, însă fără a fi distanțate unele față de altele. Universul inteligibil ni se prezintă astfel într-un echilibru stabil între unitate și pluralitate.

În lumea inteligibilă, pluralitatea rămâne strânsă în unitate; ea nu creează nici o breșă în unitatea care o conține. Dar cum se întâlnesc și cum coexistă unitatea și pluralitatea în acest caz? Cel care leagă între ele această unitate și această pluralitate este numărul inteligibil; el este modul concret în care unitatea inteligibilă poate deveni plurală fără a se dispersa, respectiv modul în care pluralitatea inteligibilă poate să se desfășoare fără a părăsi unitatea specifică ei.

Ne amintim că pentru Platon (*Philebos*, 14 d) faptul că un lucru sensibil putea fi gândit atât ca unu cât și ca plural părea un lucru contradictoriu, ce dădea naștere disputelor de tip sofistic. În schimb, Platon arată că adevărata problemă a relației dintre unu și multiplu — care nu mai cade în derizoriul discuției sofistice — este aceea care se ridică la nivel inteligibil, la nivelul unităților în sine, al formelor în sine. În analiza sa asupra lumii inteligibile, Plotin acceptă tocmai această provocare platonică. Dar el duce provocarea și mai departe: pentru el, nu doar fiecare formă, ci lumea inteligibilă în ansamblul ei este unitară și plurală în același timp. Inteligibilul însuși este unu-plural[1]. Dar cum anume se realizează această pluralitate unitară?

Pentru a răspunde, trebuie să spunem că inteligibilul este o natură perfectă, în care descoperim arhetipul tuturor lucrurilor. În inteligibil, totul există într-o formă pură, neschimbătoare, neamestecată cu materia. În plus, nimic nu poate exista în regimul

---

[1] Expresia ἓν πολλά — care desemnează intelectul divin la Plotin — apare în multe rânduri de-a lungul *Enneadelor* (vezi: V, 3, 15.11 și 22; V, 4, 1.21; VI, 2, 15.14–15; VI, 7, 14.11–12). Ea este preluată din *Parmenide*, 144 e 5: „unul care este este plural“ (τὸ ὂν ἓν πολλά ἐστιν). Din această formulă, Plotin comasează subiectul (unul care este: τὸ ὂν ἕν) și predicatul (este plural: πολλά ἐστιν), obținând formula: unul-plural (ἓν πολλά).

sensibil, dacă nu are mai întâi modelul său inteligibil; de aceea, inteligibilul este ființa desăvârșită, completă, care conține rațiunile tuturor lucrurilor. Astfel, inteligibilul nu este numai o lume unitară, ci și o lume *totală* și *perfectă*. Pluralitatea inteligibilă este una necesară, iar ca atare ea nu poate nici să sporească, nici să se micșoreze. În inteligibil nu există schimbare, lipsă sau adaos. În această totalitate perfectă, lucrurile (formele, ființele inteligibile) există deja cu *necesitate*; ele nu pot deveni niciodată nici mai multe nici mai puține decât sunt, ci ele sunt deja așa cum trebuie să fie și atâtea câte trebuie să fie. În felul acesta, pluralitatea ființei veritabile este una limitată și, în plus, fixă. Or, tocmai această pluralitate limitată este *numărul inteligibil*, iar el este determinat prin necesitatea ce guvernează această lume. Numărul din registrul sensibil este limitat datorită faptului că numărul rațiunilor inteligibile este limitat[1]; iar numărul rațiunilor este limitat deoarece pluralitatea ființei veritabile nu se poate desfășura decât într-un cadrul necesar, foarte bine determinat, acest cadru fiind numărul total a tot ceea ce există în mod primordial. Desigur, dacă vorbim despre desfășurarea pluralității inteligibile, aceasta nu înseamnă sporirea efectivă a numărului ființelor inteligibile, ci, din contră, înseamnă expunerea sau manifestarea unui număr deja stabilit, care nu poate nici să crească, nici să se micșoreze.

Totuși, la ce anume se referă acest număr inteligibil? Reprezintă el calculul concret al ființelor, suma precisă a formelor în sine? Desigur că nu. Dar atunci, în ce fel poate fi el determinat?

### 2. Numărul inteligibil

Numărul inteligibil va fi tocmai ordinea necesară pe care o urmează desfășurarea plurală a ființei inteligibile, altfel spus, structura dinamică inerentă lumii inteligibile. El nu exprimă o sumă a ființelor, ci o pluralitate de alt tip. Iar această pluralitate poate fi aproape dedusă din însuși faptul că avem a face cu ființa

---

[1] Vezi H. J. Blumenthal, „Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?“, *Phronesis*, 14, 1969, pp. 77–96 și L. P. Gerson, cap. IV, 2: „Forms of individuals“, în *Plotinus*, Routledge, London, New York, 1994.

*veritabilă*. Pentru aceasta, trebuie să nu pierdem din vedere care este natura ființei veritabile: ea nu este nici de ordin sensibil, nici de ordin conceptual (în sensul în care ea ar fi doar gândită de noi, ca un simplu concept), ci este o ființă incorporală, dar reală, substanțială[1]. În plus, caracteristica fundamentală a ființei veritabile este aceea că ea nu este inertă, nu este „un cadavru“ (οὐ νεκρόν)[2], ci este dotată cu viață și cu gândire. Recunoaștem, desigur, felul în care ființa este descrisă în *Sofistul*, 248 e: pentru Platon, ființa veritabilă nu poate fi lipsită de intelect, de viață și de suflet. La aceeași concluzie ajunge și Aristotel, în *Metafizica*, XII, 7, pe o cale mai ocolită. El arată în primul rând că mișcătorul nemișcat este în mod necesar ființă; dar, deoarece el este cu necesitate, modul lui de a fi este bun (καλῶς), necesarul fiind cel fără de care binele (τὸ εὖ) este imposibil. În consecință, „cursul“ lui, activitatea lui sau felul său de a petrece (διαγωγή) este cel mai bun, cel pe care noi oamenii nu îl gustăm decât pentru scurt timp; zeul este mereu (ἀεί) așa cum noi suntem doar uneori. Însă activitatea cea mai bună și cea mai înaltă este aceea de a gândi. Această gândire, în actualitatea ei, este viața zeului. În consecință, ființa supremă deține viața cea mai bună, adică gândirea. Din nou vedem reunite aceste trei aspecte: ființa, viața și gândirea.

La Plotin, aceste indicații platonico-aristotelice sunt dezvoltate într-o structură internă concretă a ființei, o structură triadică: ființă, viață și intelect[3]. Ființa inteligibilă este ființa deplină

---

[1] Plotin are mereu în subtext o dispută cu filozofii stoici, pentru care ființa este corporală, în timp ce lucrurile incorporale nu sunt considerate ființe propriu-zise (vezi Plutarch, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, 1073 e 4; și *Enneade*, VI, 1, 25–27). Vezi, de asemenea, articolul lui P. Hadot, „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“ (*Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 5, Vandoeuvres-Geneva, 1960, pp. 108–109), care arată că Plotin a preluat această idee a substanțialității incorporalului de la Numenius.

[2] Vezi *Enneade*, IV, 7, 9.23–24; V, 4, 2.43; VI, 9, 2.24–25.

[3] Sufletul — pe care Platon îl menționa printre caracteristicile necesare ale ființei veritabile (*Sofistul*, 248 e 6–a 2) — nu apare la acest nivel, ci el devine la Plotin o a treia ipostază, imagine a intelectului divin, a cărui parte cea mai înaltă rămâne însă în inteligibil.

și, de aceea, ea trebuie să aibă în mod arhetipal toate formele de realitate: atât viața cât și intelectul[1].

Dar această structură ființă–viață–intelect nu este nici ea una statică, precum o grilă fixă și strâmtă aplicată ființei inteligibile. Din contră, ea este o structură dinamică. Ea este, de fapt, modelul conform căruia ființa se expune pe sine, exprimându-și pluralitatea sa inerentă. Cum anume? În primul rând, trebuie să precizăm că cele trei aspecte (ființa, viața și intelectul) nu sunt niște părți distincte ale lumii inteligibile, ele nu fragmentează această natură unică, ci ele sunt mai degrabă trei puteri care interacționează și se determină una pe alta. Fiecare dintre ele este prezentă în întreaga sferă a ființei, ceea ce înseamnă că fiecare dintre ele este în același timp prezentă în fiecare dintre celelalte două. Ființa inteligibilă nu este statică, precum o imagine idealizată și purificată a lumii sensibile, ci ea este în mod esențial activă, ea se exprimă ca o dinamică permanentă a acestor trei aspecte ale sale: ființa, viața și intelectul[2]. În această dinamică, ființa expune ea însăși pluralitatea care îi este constitutivă, ea manifestă numărul esențial, sau substanțial, adică numărul complet al celor ce sunt în mod veritabil.

Dar în ce fel? Ființa veritabilă — inteligibilă și dotată cu intelect — se gândește pe sine ca pluralitate a inteligibilelor. Astfel, triada ființă–viață–intelect pune în evidență această dinamică prin care ființa se manifestă ca pluralitate: ființa este primul moment, al unității inteligibilului. Al doilea moment este cel al vieții, sau al actului intelectiv, în care ființa se pune pe sine în mișcare, se dedublează, am putea spune. Actul presupune o detașare față de sine însuși, o ieșire din sine înspre altceva. De aceea, având viață, ființa intră într-un fel de dualitate față de sine însăși. Viața este astfel primul moment al plurificării ființei, al înaintării ei de

---

[1] Vezi *Enneade*, III, 6, 6.10–32, care are în subtext o dispută anti-stoică.

[2] În neoplatonismul de după Plotin, această structură triadică a ființei primordiale devine regula generală conform căreia se constituie orice ființă în genere.

la unitate la pluralitate. Dar viața ființei, actul său propriu, constă de fapt în gândire. De aceea, al treilea moment va fi acela în care ființa, după ce s-a detașat de sine prin actul său propriu, întoarce asupra sa acest act, gândindu-se pe sine. În acest proces, ființa este și obiect al intelecției, și agentul care realizează intelecția (adică intelectul propriu-zis), dar și actul care leagă „obiectul“ de „agent“. În această mișcare internă, ființa pornește de la sine printr-un act de gândire, apoi se întoarce la sine pentru a se recunoaște pe sine ca lume inteligibilă.

Acest al treilea moment — anume intelectul — este cel care definitivează dinamica internă a ființei, într-o viață intelectivă propriu-zisă[1]. Intelectul vede în sine însuși pluralitatea lui caracteristică, „obiectul“ viziunii sale; el se vede pe sine însuși plural. Totuși, ceea ce vede intelectul în sine sunt trei momente (ființă, viață, intelect) dintre care fiecare conține atât ființă, viață, cât și intelect. În fiecare dintre cele trei momente (sau aspecte) se disting în continuare toate cele trei aspecte, și așa mai departe, pentru fiecare aspect nou care apare — după modelul *unului care este* din ipoteza a doua a dialogului *Parmenide*. Ființa se multiplică pe sine prin acest act de auto-conștientizare, de gândire de sine. Astfel se instituie în mod efectiv pluralitatea inteligibilă, completitudinea lumii inteligibile. Mai precis, intelectul vede în sine numărul total al ființelor inteligibile, care sunt la rândul lor viețuitoare inteligibile, deoarece nu sunt niște obiecte statice, inerte, ci sunt de natura gândirii. Fiecare dintre aceste ființe inteligibile are aceeași structură triadică, fiind așadar, la rândul ei, o ființă, un intelect și un viețuitor. Împreună, ele alcătuiesc viețuitorul inteligibil desăvârșit. Lumea inteligibilă este viețuitorul prim (ζῷον πρώτως), care cuprinde în sine toate viețuitoarele

---

[1] Vezi P. Hadot, „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“, *art. cit.*, mai ales pp. 112–113, care prezintă diversele interpretări ale lui Plotin asupra relației dintre ființă, viață și intelect, în acord cu cele două concepții — platonică și aristotelică — asupra ființei prime care deține viață și intelect: viața apare ca act al ființei, urmând pasajul din *Sofistul*, fie ca act al inteligenței, urmând referința aristotelică.

inteligibile[1], adică numărul total al ființelor inteligibile[2]. Acesta este „viețuitorul desăvârșit“[3], din care nici o ființă inteligibilă nu poate lipsi.

În felul acesta, ființa inteligibilă își descoperă pluralitatea ei inerentă; ea să naștere ființelor plurale, mișcându-se conform numărului[4]. Acest număr esențial corespunde esențelor inteligibile în desfășurarea lor de la unitate la pluralitate; el exprimă astfel echilibrul strict dintre unitate și pluralitate în inteligibil.

O altă manieră în care putem înțelege ce înseamnă numărul esențial ne este oferită de analiza lui Plotin asupra genurilor supreme[5]. Plotin arată că ființa nu poate fi gândită în sine, izolată de orice altceva, ci ea trebuie gândită din start ca având mișcare (deoarece ființa are viață) și repaus (deoarece ființa este eternă și nu iese niciodată din ceea ce îi este propriu ei), și astfel, ca având în sine diferența (care se instituie între primele trei genuri și care este necesară gândirii, actului inteligibil), dar și identitatea (în măsura în care ființa rămâne identică cu sine, iar gândirea nu se poate realiza fără identitatea obiectului său). Ființa este o pluralitate, o comuniune a genurilor; ea are astfel un număr corespunzător. Nu este vorba de numărul strict al genurilor — așa

---

[1] După modelul din *Timaios*, 30 c 9–31 b 2, unde intelectul este prezentat ca viețuitor perfect, care cuprinde toate viețuitoarele, așa cum universul vizibil cuprinde în sine toate lucrurile vizibile.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 8.1–2; VI, 6, 15.6–7.

[3] Sursa doctrinară a acestui moment al viețuitorului inteligibil este Platon, *Timaios*, 39 e 7–9. Vezi de asemenea *Timaios*, 31 b 1: „prin unitatea ei, această lume trebuie să semene cu viețuitorul desăvârșit“ (τῷ παντελεῖ ζῴῳ).

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 15.24–29.

[5] Plotin, *Enneade*, VI, 2, 6–8. La Plotin, genurile supreme nu mai sunt considerate în echilibrul opozitiv pe care îl aveau la Platon — care explica pe baza lor posibilitatea neființei și chiar a falsului din discursul uman — ci ele devin niște aspecte indispensabile și inseparabile ale ființei, manifestând caracterul plural al acesteia. Ele se completează unele pe altele și sunt deduse unele din altele, pornind de la ideea că ființa este inteligibilă dar și inteligentă în același timp. Pentru această schimbare de perspectivă, vezi articolul lui L. Brisson, „De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*? (*Ennéades*, VI, 2 [43], 8)“, în *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991, p. 472.

cum spunem că există cinci genuri supreme — ci numărul se referă la structura complexă obținută din interacțiunea acestor genuri. Fiecare gen implică existența celorlalte genuri. De la un gen putem trece la altul, parcurgând în diverse maniere rețeaua care le unește și care formează ființa însăși. Numărul este astfel tocmai acest cadru în care genurile se întâlnesc și se implică reciproc, într-o manieră necesară. El se constituie prin faptul că genurile comunică, iar intelectul — care le conține și le gândește pe toate — le poate parcurge în varii feluri, determinând de fiecare dată noi relații între diversele părți ale ființei. Pentru a vorbi într-o manieră sugestivă, am putea spune că numărul inteligibil nu este un număr strict aritmetic, numărabil, ci este mai degrabă un număr geometric, adică unul care se constituie prin relațiile reciproce care apar între genurile ființei, ca între niște fațete necesare ale acestei lumi unitare, care este intelectul divin, ființa veritabilă. Ființa este astfel și unitatea genurilor, dar și pluralitatea lor, o pluralitate cu un profil aparte, cu o arhitectură proprie, cu un „cifru" al ei. Acesta este numărul esențial; el constituie structura necesară a ființei și oferă ordinea internă a inteligibilului.

Intelectul este astfel și unu, dar și pluralitate a ființelor, iar această pluralitate nu este una întâmplătoare, ci una care se desfășoară în limita unui număr total, a unui număr necesar și perfect[1].

---

[1] Vezi și *Enneade*, VI, 6, 18: în inteligibil nu se poate concepe un număr mai mare, căci inteligibilul este deja totul, așadar din inteligibil nu lipsește nici un număr. Astfel se configurează soluția numărului infinit: numărul inteligibil este infinit pentru că din el nu poate lipsi nimic. El este un număr limitat, în sensul în care nimic nu i se mai poate adăuga, însă el este și infinit, în sensul în care nimic nu se poate sustrage din el, iar delimitarea lui nu înseamnă o lipsă sau o îngrădire a acestui număr, ci o indicare a perfecțiunii sale, a totalității sale. Așa cum în *Parmenide*, 144 a, se arăta că de la unu și ființă se obține întregul număr, orice număr, până la cel infinit și, corespunzător, se obțin ființele plurale, la fel Plotin gândește inteligibilul ca pe un număr complet și ca pe o lume completă a ființei veritabile.

**3. Anterioritatea numărului inteligibil față de pluralitatea ființelor**

Totuși, acest număr inteligibil — care guvernează și coordonează desfășurarea plurală a ființelor inteligibile — nu doar însoțește ființele în desfășurarea lor, ci, în mod fundamental, el este anterior acestor ființe, anterior pluralității lor. Pentru a demonstra acest lucru, Plotin formulează trei ipoteze[1]: fie numărul se adaugă formelor inteligibile, alăturându-se ulterior, fie numărul se naște o dată cu formele, fie numărul este gândit în sine, așadar anterior formelor, anterior pluralității inteligibile.

Dar numărul nu poate fi doar un aspect exterior, care se adaugă în mod accidental fiecărei ființe inteligibile în parte. În acest caz, fiecare ființă ar fi una, însă ele nu ar mai putea alcătui numărul total al ființelor. Am avea o pluralitate de ființe, o pluralitate de unități, însă aceste unități nu ar avea nici o legătură între ele, prin care să poată fi strânse într-un număr[2]. În plus, ceea ce există ca un accident ce însoțește lucrurile trebuie să existe și în sine, înaintea acestei prezențe accidentale. În consecință, numărul nu poate exista ca un simplu aspect ce însoțește ființele inteligibile; așadar, prima ipoteză trebuie respinsă. De asemenea — urmând a doua ipoteză — dacă numărul s-ar naște odată cu ființa, atunci el ar fi sau un accident, sau un element dintr-un compus. Dar, în ambele cazuri, ceea ce există în mod accidental — fie într-un compus —, trebuie să existe mai întâi în sine însuși. Astfel, singura ipoteză care rămâne acceptabilă este a treia: anume că numărul trebuie să existe în sine, anterior ființelor plurale.

În concluzie, ființa inteligibilă este gândită de Plotin ca o unitate-plurală, o unitate care se poate desfășura într-o pluralitate specifică, fără însă a pierde unitatea sa. Numărul intelectiv sau esențial este tocmai cel care face această trecere de la unitatea ființei inteligibile la pluralitatea ființelor inteligibile; în acest sens, numărul este anterior pluralității inteligibile. Totuși, miza ultimă a gândirii lui Plotin este și mai înaltă. De fapt, el instituie această anterioritate a numărului, în virtutea unei simetrii: așa

[1] Vezi Plotin, *Enneade*, VI, 6, 4.
[2] Vezi *Enneade*, VI, 6, 5.1–10.

cum numărul este anterior pluralității ființei, la fel unul este anterior ființei inteligibile însăși. Or, problema majoră a lui Plotin în acest context este tocmai aceea a anteriorității unului față de pluralitatea ființelor și față de ființa însăși. Pluralitatea ființelor inteligibile nu este una haotică, întâmplătoare, ci este o pluralitate guvernată de număr. Dar, dacă mergem și mai departe, ființa inteligibilă se poate desfășura într-o pluralitate guvernată de număr, tocmai pentru că, în mod fundamental, ea stă sub semnul unității, pentru că unul este anterior ființei.

### *C. Unul anterior ființei în inteligibil*

Plotin lărgește lumea inteligibilă, adăugându-i ceea ce pare a fi elementul ei esențial: numărul inteligibil. Acesta exprimă o coexistență a pluralității în unitate. Totuși, unitatea însăși este anterioară acestei pluralități, în măsura în care ea restrânge și limitează pluralitatea, fixând cadrul desfășurării sale. Ființa inteligibilă este concepută de Plotin ca „unu-plural“, ca „unu care este“. Dar acest unu, din „unul care este“, are preeminență asupra ființei și asupra pluralității ei. Să ne apropiem, așadar, mai mult de acest unu care guvernează ființa inteligibilă, pentru a vedea ce sens îi acordă Plotin. Care este rolul unului în constituirea ființei?

Unul nu are un sens strict numeric, ci el exprimă faptul că ființa are o coeziune în sine, care îi permite să fie și să se desfășoare conform numărului inteligibil. Unul devine astfel condiția însăși a existenței ființei: pentru a exista, ființa trebuie să aibă mai întâi o unitate, la care se poate adăuga orice determinație ulterioară, care face din ființă o pluralitate. Dar atunci, unul nu este un simplu atribut al ființei — precum în exemplul aristotelic al omului care este „un om“ —, ci el precede însăși posibilitatea ca un atribut oarecare să poată surveni.

Ca simplu atribut, ca unitate numerică, unul conduce la niște concluzii contradictorii. Astfel, Plotin arată în *Enneade*, VI, 6, 5.45, că unul — alăturat oricărui lucru — face ca acel lucru să fie

de fapt doi, iar nu unu. Aceasta este o veche problemă platonică: în *Sofistul*, 244 b, Platon se întreabă dacă întregul ființei poate fi unu, observând că, dacă unul este un atribut ce se alătură ființei, toate împreună vor fi mai mult decât unu. Astfel, dacă spunem că ființa este una, iar unul și ființa sunt același lucru, atunci admitem de fapt două nume pentru un singur lucru, deși am spus că nu există decât unul. În plus, însuși *numele* de „unu“ va fi diferit de ceea ce el denumește, încât împreună vor fi două (numele unului și unul însuși). Platon arată chiar că, pentru a ieși din această aporie, ar trebui să admitem că unul nu este decât un nume al lui însuși, adică un nume al unui nume, respectiv unitatea unui nume. Dar, dacă admitem așa ceva, ajungem într-o aporie și mai mare.

În schimb, atunci când reia această problemă a prezenței unului în ființa inteligibilă, Plotin o discută la un alt nivel, scăpând de aporiile de mai sus. Pentru Plotin, problema unității este mai fundamentală decât o simplă problemă de atribuire. Ființa este unitară, înainte chiar de a fi o pluralitate. Unul dintr-o ființă este „pluralitatea ei luată împreună“[1]; el este cel care face ca pluralitatea ființei să nu se disperseze, ci să constituie cu adevărat o ființă. Astfel, unul nu se adaugă peste ființă, ca un atribut ulterior, ca „altceva“ față de ființa însăși, ci unul este condiția fundamentală a ființei, în care aceasta poate să apară și să se desfășoare într-o pluralitate necesară, conform numărului esențial. Unul este astfel cel fără de care nici un alt lucru (așadar nici o ființă) nu poate exista.

Astfel, Plotin nu pornește de la ființă, pentru a se întreba dacă aceasta poate fi unitară, ci el observă că ființa nu poate exista deloc, dacă nu este deja unitară. Iar aceasta deoarece unul (din inteligibil) îi oferă ființei caracterul stabilității: „prin unul din ea, pluralitatea s-a întors înspre unu și și-a găsit stabilitatea (ἔμεινεν)“[2]. Prin unu, ființa veritabilă (ὄντως) își strânge pluralitatea sa într-o

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 10.18 (ὁμοῦ πολλὰ ἦν τὸ ἓν).

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 3.9. Vezi și *Enneade*, VI, 6, 1.4–8: orice lucru multiplu tinde să se disperseze; dar, dacă dispersia pluralității este oprită la un moment dat, atunci lucrul respectiv devine ceva stabil (τι μένον).

structură neschimbătoare, care poate să stea, sau să rămână stabilă, și să nu se disperseze.

Astfel, Plotin descoperă ce anume face ca ființa platonică să fie veritabilă: ea este veritabilă (ὄντως ὄν) tocmai prin caracterul unității, și deci al stabilității, pe care îl primește de la unu. Astfel, în *Enneade*, VI, 6, 15.29–31, aflăm că ființa se plurifică, însă unul ei rămâne același, fără să se dividă el însuși. Plotin explică de fapt cum se poate ca ființa, chiar și cea veritabilă, să fie plurală, să se dividă în sine însăși și să fie într-o mișcare sau o dinamică interioară, să aibă o evoluție internă a ei, și totuși să nu piardă caracterul stabilității ei, al identității în același, care o deosebește de simpla devenire. Ființa primește caracterul stabilității sale de la unul său; chiar dacă ea se divide în sine, unul său nu se divide, ci rămâne unu. Ființa se poate mișca în conformitate cu numărul, însă fără a ieși din ea însăși; ea poate să urmeze o desfășurare plurală, însă fără ca în acest fel ea să își piardă unitatea. Ceea ce o face ființă veritabilă, stabilă, este tocmai acest unu care rămâne stabil. Ființa poate fi astfel și număr și unitate în același timp: ea este și unu și pluralitate, fără ca aceste două aspecte să se anuleze reciproc. Ea este astfel și sursă a pluralității inteligibile — așadar a ființelor care o compun — dar și o natură unică și unitară — datorită unului ei, care nu poate fi scindat. Ea îndeplinește în cel mai înalt grad condiția la care se gândea Platon (în *Philebos*, 14 c-d), anume aceea ca în inteligibil unul să fie plural și invers. Ființa veritabilă este lumea inteligibilă, care este în ansamblul ei atât plurală, cât și unitară.

Astfel, anterioritatea unului față de ființarea sensibilă (respectiv față de felul în care gândim această ființare) își găsește sursa și explicația la acest nivel inteligibil, prin această anterioritate necesară a unului față de ființa inteligibilă. Dacă în filozofia anterioară realitatea era explicată printr-o ființă privilegiată, veritabilă, eternă, Plotin analizează această ființă veritabilă în structura ei și descoperă — ca fundamentală pentru ființă — anterioritatea unului față de ființă, față de pluralitatea acesteia. Ființa inteligibilă nu

se poate constitui în absența unului inteligibil, așadar nici realitatea sensibilă nu ar putea exista fără ființa inteligibilă și fără unul care se află la originea acesteia.

Totuși, până în acest moment[1] Plotin a încercat să identifice unul în ceea ce este plural, vrând să scoată în evidență anterioritatea logică a unității față de pluralitate. În acest sens, chiar și la nivelul intelectului, gândirea este nevoită să oscileze de la pluralitate la unitate și invers, deoarece ființa inteligibilă este o pluralitate restrânsă în unitate, sau o unitate care conține pluralitatea și îi dă naștere.

Dar gândirea lui Plotin are în continuare o miză și mai înaltă, și anume aceea de a impune necesitatea unei unități absolute, a unului ca principiu prim, în care nici o pluralitate nu mai poate să apară. În felul acesta, el va depăși filozofia tradițională, intrând pe terenul unei gândiri care se vede nevoită să renunțe la spațiul ei vital: anume la pluralitate. Totuși, scopul acestei părăsiri a pluralității este tocmai acela de a descoperi principiul necesar al oricărei gândiri și, astfel, al oricărei pluralități. Vom urmări în continuare care sunt articulațiile gândirii lui Plotin în această încercare de a trece de la ființa veritabilă (cu unul specific ei) la principiul absolut unitar, anterior ființei și gândirii. Două întrebări se impun în această analiză a noastră: de ce este nevoie de această trecere, și cum anume se realizează ea.

---

[1] Nu ne referim la o ordine cronologică sau sistematică a scrierilor lui Plotin, ci la ordinea doctrinară pe care am ales să o urmăm aici, parcurgând gândirea lui Plotin de la lucrurile sensibile înspre principiul prim al întregii realități.

# Capitolul 4
# DE LA UNUL INTELECTULUI LA UNUL ABSOLUT: CRITICA LUI PLOTIN LA ARISTOTEL

În acest capitol, ne vom opri asupra manierei în care Plotin depășește perspectiva de sorginte aristotelică, conform căreia principiul prim este gândirea care se gândește pe sine, adică intelectul divin. Pentru Plotin, acest intelect nu poate fi principiul cel mai simplu, ci înaintea lui trebuie să gândim un principiu absolut unitar și absolut simplu. După cum am văzut până acum, intelectul este descris de Plotin ca o unitate, ca un unu care instituie pluralitatea ființei. În felul acesta, unul este anterior pluralității inteligibile. În acest caz, ne putem întreba de ce Plotin merge și mai departe, înspre un unu încă și mai fundamental, anterior chiar și intelectului, care este ființa supremă, cea mai unitară? De ce intelectul — așadar ființa primă și unitară — nu este sursa ultimă a unității, ci are nevoie el însuși de un principiu anterior?

Această ultimă întrebare conține răspunsul în ea însăși: intelectul, lumea inteligibilă sau ființa primă denumesc într-adevăr unitatea cea mai înaltă a ființei; totuși, ființa este unitară, însă nu este doar unu, așadar ea nu este unul însuși. Acest moment al gândirii lui Plotin este cu adevărat surprinzător: pe de o parte, el face un efort atât de mare pentru a descrie intelectul divin cât mai adecvat cu putință — pornind de la niște date din istoria filozofiei, însă depășindu-le ca precizie a descrierii — dar, pe de altă parte, el va face în continuare efortul de a „critica“ acest intelect pe care el însuși l-a gândit și l-a rafinat, pentru a-l depăși înspre un principiu și mai înalt.

Intelectul plotinian, ființa veritabilă, are la bază câteva modele filozofice: modelul aristotelic al intelectului care se gândește pe

sine și care este identic cu obiectele gândirii sale[1]; din direcția platonică, Plotin preia modelul ființei veritabile dotată cu viață și intelect[2], problema formelor inteligibile, precum și cadrul general al celei de-a doua ipoteze asupra *unului care este*[3]. Totuși, Plotin va arăta că nici gândirea unitară (după modelul aristotelic al intelectului), nici ființa veritabilă (din modelul platonic) nu sunt absolut simple, ci fiecare dintre ele presupune o anumită dualitate, sau chiar pluralitate, iar în acest sens ele trimit spre un principiu anterior, absolut unitar. Plotin acceptă că intelectul — ca gândire supremă și ca ființă inteligibilă — este unitar, însă nu acceptă că această unitate ar fi ea însăși absolută. Vom vedea în continuare cum anume argumentează Plotin fiecare dintre aceste teze.

De fapt, Plotin accentuează în același timp unitatea și pluralitatea intelectului divin: pe de o parte, el vrea să arate că unitatea lui este mai mare decât lasă să se înțeleagă textele aristotelice; pe de altă parte, el însuși insistă asupra elementului pluralității intelectului, introducând în intelect pluralitatea formelor inteligibile — ceea ce Aristotel însuși nu accepta. Dar, dacă sporește în același timp aspectul unității intelectului, precum și pe acela al pluralității acestuia, intenția ultimă a lui Plotin este aceea de a arăta că unitatea și pluralitatea intelectului nu se contrazic și nu se anulează reciproc. El spune că în inteligibil „pluralitatea nu este în conflict cu unul" (οὔτε μάχεται τὸ πλῆθος ἐκεῖ τῷ ἑνί)[4]. Așadar, nici pluralitatea intelectului nu suprimă unitatea lui, dar nici unitatea intelectului nu suprimă pluralitatea lui. În cele ce urmează, ne vom opri asupra acestor două aspecte: unitatea și pluralitatea intelectului.

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, 1072 b 19–20; 1074 b 34; *Despre suflet* 430 a 2–5; 431 b 17. La Aristotel, cele două modele nu se suprapun, ci primul este intelectul divin, iar al doilea rămâne la nivelul sufletului uman. În schimb, așa cum vom vedea în continuare, Plotin va suprapune cele două modele, tocmai pentru a accentua identitatea și unitatea intelectului divin.

[2] Platon, *Sofistul*, 248 e 6–249 a 2.

[3] Platon, *Parmenide*, 142 b 1–155 e 3.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 4, 4.35–36.

## *A. Unitatea intelectului la Plotin*

Plotin abordează unitatea intelectului divin din mai multe direcții care se suprapun sau se completează una pe alta. Pe de o parte, este vorba despre unitatea intelectului ca gândire, de faptul că gândirea intelectului este în identitate cu obiectul acestei gândiri înseși. Pe de altă parte, intelectul este o unitate a formelor inteligibile, a ființelor veritabile. În al treilea rând, aceste două aspecte deja enunțate — intelectul divin ca ființă veritabilă, respectiv ca gândire primă — pot fi privite împreună, observând că, de fapt, intelectul este unitatea și identitatea dintre gândire și ființă. Acestea nu pot fi distinse propriu-zis, ci numai gândirea noastră discursivă pare să le distingă, deoarece ea însăși nu poate funcționa decât prin distincții. Vom analiza în continuare unitatea intelectului ca gândire și ca ființă, având mereu în vedere faptul că aceste două aspecte nu sunt separabile decât într-o ordine didactică, a expunerii.

### 1. Unitatea intelectului ca gândire

Plotin se sprijină în analiza sa pe câteva indicații aristotelice, pe care le preia în propria sa descriere asupra intelectului, însă apoi le rafinează și le depășește. Este vorba despre acele pasaje în care Aristotel descrie intelectul ca pe o gândire ce se gândește pe sine, arătând că, în cazul lucrurilor lipsite de materie, cunoașterea este identică cu obiectul cunoscut[1].

Pentru a completa fundalul doctrinar de la care pornește Plotin, trebuie să adăugăm, alături de aceste idei aristotelice, modul în care ele au fost preluate de comentatorii săi. Alexandru din Afrodisia — despre care Porfir ne spune că era citit și analizat în școala lui Plotin[2] — identifica intelectul activ cu cauza primă[3].

---

[1] Vezi Aristotel, *Despre suflet*, IV, 430 a 2–5; V, 430 a 19–20; VII, 431 b 17 (deși, în aceste contexte, Aristotel se referă la intelectul uman, iar nu la cel divin). Vezi și *Metafizica*, 1074 b 33–1075 a 5.

[2] Vezi Porfir, *Viața lui Plotin*, 14, 13. În articolul „The Background of the Doctrine «That the Intelligibles are not Outside the Intellect»" (*Les Sources de Plotin*, *op. cit.*, p. 406), A. H. Armstrong sugerează că Plotin a citit chiar acest comentariu al lui Alexandru din Afrodisia la *Despre suflet*.

[3] Alexandru din Afrodisia, *Despre suflet*, p. 89, 22–23, ed. Bruns.

De asemenea, el afirmă simplitatea intelectului divin:

> Fiind simplu, [intelectul se gândește] doar pe sine. Căci intelectul care este simplu (ἁπλοῦς) gândește ceva simplu, și nimic altceva nu este un inteligibil simplu, în afară de el însuși. Căci este neamestecat și imaterial, neavând în sine nimic în potență. Așadar, el se va gândi doar pe sine. Astfel, în măsura în care este intelect, se va gândi pe sine ca inteligibil; în măsura în care este și intelect și inteligibil în act, se va gândi pe sine veșnic; în măsura în care doar el este simplu, se va gândi doar pe sine. Căci, fiind singurul simplu, este capabil să gândească ceva simplu, și el este singurul simplu dintre inteligibile.[1]

Deși acceptă ideea aristotelică a intelectului divin care se gândește pe sine — precum și explicația lui Aristotel, care spune că pentru lucrurile imateriale cunoașterea lucrului nu este diferită de lucrul însuși[2] — totuși, Plotin o preia pentru a-i da un sens și mai radical. Astfel, el arată că identitatea dintre știință și obiectul ei — în cazul lucrurilor imateriale — nu înseamnă că obiectul acestei științe este știința însăși, ci înseamnă că obiectul este el însuși capabil de a cunoaște. Altfel, dacă știința ar avea ca obiect știința însăși, s-ar ajunge la un fel de subiectivitate a cunoașterii inteligibile, care nu ar cunoaște ființa veritabilă, ci ar cunoaște doar propriul ei act de a cunoaște; în plus, intelectul însuși nu ar mai fi unul veritabil, ci ar fi doar ceea ce el însuși gândește despre sine că este. Astfel, ar însemna că formele inteligibile nu sunt altceva decât propria lor definiție: dreptatea nu ar mai exista în

---

[1] Vezi Alexandru din Afrodisia, *De anima liber mantissa*, pp. 109, 28–110, 3 (vezi și traducerea engleză a lui R. W. Sharples: *Supplement to „On the Soul“*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2004, p. 32).

[2] Atunci când gândim un lucru material, gândim de fapt doar forma lui, iar nu lucrul însuși, în schimb, atunci când gândim un lucru lipsit de materie, nu gândim altceva decât lucrul însuși, care este pur inteligibil. Vezi *Enneade*, VI, 2, 8.3–5: „Lucrurilor care sunt împreună cu materia nu le revine a fi în intelect; în schimb, cele care sunt imateriale, dacă sunt gândite, atunci aceasta este ființa lor“. Vezi de asemenea *Enneade*, VI, 6, 6.19–26: „în lucrurile fără materie, știința este identică cu obiectul <științei>“. Observăm că Plotin suprapune teza aristotelică amintită, respectiv teza lui Parmenide asupra identității dintre ființă și gândire.

sine, ci ar fi doar o definiție a dreptății. Plotin exclude această posibilitate și arată că, de fapt, ființa veritabilă, în măsura în care este inteligibilă, este ea însăși inteligență și știință.

Astfel, Plotin respinge orice consecutivitate între obiectul și știința inteligibilă: obiectul nu precede inteligența (caz în care el ar fi non-inteligibil, atâta timp cât nu ar exista o inteligență a lui), iar inteligența — ca act al cunoașterii intelective — nu precede obiectul cunoașterii (caz în care obiectul nu ar avea o existență reală, ci doar una convențională). Obiectul inteligenței este deja inteligent și, în sensul acesta, el este deja inteligență și cunoaștere, așadar cunoaștere de sine.

Într-un articol dedicat acestui subiect[1], P. Hadot arată că la Aristotel intelectul divin este prima ființă, așadar el nu poate gândi decât ceva ulterior lui[2], pe când Plotin însuși susține o anterioritate conceptuală a formelor față de intelect[3]. Considerăm însă că Plotin atacă formula aristotelică nu pentru a sublinia anterioritatea formelor față de intelect, ci pentru a exclude orice urmă de succesiune din cadrul intelectului. Intelectul nu este un „obiect" lipsit de cunoaștere, de gândire, dar nici doar o gândire lipsită de obiect, ci, în cazul lui, această diferență obiect-subiect nu mai funcționează. „Obiectul" intelectului nu este ceva de altă natură, care s-ar prezenta în fața intelectului, ca un lucru străin. Din contră, acest „obiect" este deja inteligibil și gândire. Acest „amendament" pe care îl face Plotin formulei aristotelice subliniază și mai mult identitatea intelectului cu obiectele gândirii sale, adică unitatea intelectului divin.

Un alt aspect al unității intelectului este acela al relației dintre cel care gândește și ceea ce el gândește. În logica gândirii umane discursive, cel care gândește — adică sufletul nostru — se referă la

---

[1] P. Hadot, „La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote", în *Corps et âme. Sur le* De anima *d'Aristote*, Vrin, Paris, 1996, pp. 367–376, reluat în P. Hadot, *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 267–278.

[2] *Idem*, p. 370.

[3] *Idem*, pp. 372–373.

altceva decât propria sa gândire, și chiar la altceva decât el însuși, deoarece fie primește impresii din partea percepției sensibile, fie este iluminat de intelectul superior. Sufletul poate fi în acord cu intelectul, dar rămâne el însuși între aceste două puteri: cea perceptivă și cea inteligibilă[1], iar dacă se gândește pe sine, el gândește atât pe cel gândit, cât și pe cel care gândește, fiind astfel împărțit în sine însuși; el gândește o parte a sa (pe cel gândit) cu o altă parte a sa (anume cu cea care gândește). În schimb, în cazul intelectului, această distincție dispare: cel gândit este în același timp cel care gândește, iar cel care gândește este în același tip cel gândit, astfel încât actul intelecției nu împarte ființa intelectului. Gândindu-se pe sine, intelectul este în același timp inteligibil și intelectiv, iar nu o parte intelectiv și altă parte inteligibil.

La originea acestei probleme — a unei gândiri de sine unitare — se află un argument formulat de Sextus Empiricus[2]: intelectul nu se poate cunoaște pe sine nici ca întreg, nici ca parte. Astfel, dacă o parte a intelectului ar cunoaște o altă parte, atunci cum ar putea partea care cunoaște să se cunoască pe sine? Ea ar cunoaște doar o parte diferită, însă nu s-ar cunoaște pe sine, ci ea însăși ar avea nevoie de o altă parte care să o cunoască, și așa la infinit. De asemenea, dacă intelectul s-ar cunoaște pe sine ca întreg, atunci el ar fi în întregul său cunoscător, așadar nu ar mai rămâne nimic altceva care să fie cunoscut, încât intelectul nu ar mai avea nici un obiect pe care să îl cunoască.

Prin felul în care concepe intelectul divin — mai precis prin relația dintre părți și întreg în intelect —, Plotin răspunde acestei probleme[3]. În cazul intelectului divin, o parte nu este desprinsă de

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 3, 3.

[2] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 310–312. Vezi articolul lui I. Crystal, „Plotinus on the Structure of Self-Intellection", *Phronesis*, 43, 1998, pp. 264–286. Pentru relația lui Plotin cu gândirea sceptică, vezi Dominic O'Meara, „Scepticism and Ineffability in Plotinus", *Phronesis*, 45, 3, 2000, pp. 240–251.

[3] În articolul citat mai sus („Plotinus on Self-Intellection", p. 265), I. Crystal argumentează că, la Plotin, intelectul s-ar cunoaște pe sine doar ca întreg, iar nu ca parte. Consider că această opinie nu este întru totul corectă. Într-adevăr, în

celelalte părți, iar întregul nu este divizat de părțile sale, ci fiecare parte reflectă întregul intelectului, iar întregul reflectă fiecare parte. În felul acesta, intelectul se cunoaște pe sine atât ca întreg, cât și ca parte, într-o reciprocă fuzionare a părților și a întregului, într-o perfectă unitate a gândirii sale.

Un alt aspect care individualizează intelectul divin, accentuând tipul său de unitate, este faptul că în el nu se poate distinge un act de o potență; intelectul divin nu este niciodată în potență[1] — așa cum afirmă Aristotel despre intelectul uman[2] — ci el este mereu intelect și mereu în act[3], așadar el deține și gândește

---

*Enneade*, V, 3, 1, 9–13, Plotin arată că o ființă compusă nu se poate cunoaște pe sine, deoarece o parte a sa ar cunoaște restul părților, iar nu pe sine și nu întregul. Totuși, intelectul nu este o ființă compusă, așa cum omul este compus din trup și suflet, ci, în cazul intelectului, relația dintre parte și întreg este una aparte, diferită de cazul discutat în V, 3, 1. Astfel, părțile intelectului nu se individualizează și nu se separă de celelalte și de întreg, ci în fiecare parte a intelectului se regăsește întregul intelectului; fiecare parte vede toate celelalte părți, vede întregul și se vede pe sine însăși în acest întreg. Vezi de pildă *Enneade*, III, 2, 1, 27–37.

[1] Ființele inteligibile nu sunt în potență, deoarece nu au materie și nu sunt nici în timp; inteligibilul este formă desăvârșită, așadar nu are nevoie să devină altceva, nu are nevoie să primească o formă din afara sa (ceea ce ar echivala cu o trecere de la potență la act), inteligibilul este deja totul, în eternitate (*Enneade*, II, 5, 3). Vezi de asemenea *Enneade*, V, 9, 4.7–8. Totuși, în alt context, *Enneade*, III, 8, 11.1–2, Plotin spune că intelectul este o potență care ajunge la act (vezi și articolul lui A. H. Armstrong, „Eternity, Life and Movement in Plotinus' Account of the *Nous*", în *Le Néoplatonisme*, *op. cit.*, p. 71). Trebuie observat însă că gândirea lui Plotin se desfășoară pe straturi care se reflectă diferit unele în altele, astfel încât, față de unul anterior, intelectul poate părea o potență, dar în sine însuși el nu are nici o potență, căci gândirea lui gândește în mod etern același lucru, fără să treacă vreodată la altceva.

[2] Desigur, nici Aristotel nu susține că intelectul divin ar fi mai întâi doar în potență, ajungând ulterior în act. În *Metafizica*, 1074 b 18–20, el respinge această posibilitate: un intelect care nu ar gândi decât în mod potențial nu ar putea fi ființa supremă. În schimb, în analiza sa asupra intelectului divin, Plotin preia și afirmații care la Aristotel se refereau la intelectul uman, pe care desigur, le respinge. În plus, chiar și textul din *Despre suflet*, 429 b 30 trebuie citit cu prudență: Aristotel spune că intelectul este „într-un fel" (πώς) inteligibilele în potență, însă că de fapt el nu este nimic înainte de a gândi propriu-zis.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 9, 5.1–4.

dintotdeauna obiectele sale. El nu devine intelect datorită unui obiect pe care l-ar primi din afară — și care ar fi astfel diferit de sine — ci el este mereu deja intelect, iar obiectele pe care el le gândește alcătuiesc însăși ființa sa[1]. Intelectul divin nu este altceva decât ceea ce el însuși gândește, iar „obiectele“ gândirii sale nu sunt diferite de ceea ce el însuși este. Astfel, intelectul *este* ceea ce el *gândește*, și *gândește* ceea ce *este*. Pe de altă parte, privind din direcția „obiectului“ gândirii sale, al inteligibilului (τὸ νοητόν), acesta *este* tocmai pentru că este *gândit* de intelect și este așa cum intelectul îl gândește. El nu diferă de intelect, ci este însăși ființa lui. Ființa lui nu constă în altceva decât în faptul însuși că el este gândit de intelect. Așa cum intelectul este veșnic în act, tot așa și obiectul său este veșnic, neschimbător.

În consecință, intelectul se gândește pe sine și este el însuși această gândire care se gândește pe sine. El este și cel gândit de propria sa gândire, dar și cel care gândește ființa sa inteligibilă. Desigur, cele două aspecte nu sunt separabile decât în gândirea noastră, pe când Plotin vrea să arate că nu există nici o diferență între intelectul ca gândire și intelectul ca inteligibil[2], între intelectul ca ființă inteligibilă și intelectul ca act de gândire.

Din faptul că inteligibilul este veșnic prezent ca obiect al gândirii intelectului, Plotin deduce faptul că intelectul este ființa primă: „Dar, dacă gândirea și inteligibilul sunt unul și același lucru — pentru că inteligibilul este act, căci el nu este nici potență, nici neinteligibil, nici fără viață, iar viața și gândirea nu sunt adăugate unei ființe diferite, precum unei pietre sau unui lucru neînsuflețit — atunci inteligibilul este ființa primă.“[3]

---

[1] Vezi Plotin, *Enneade*, II, 5, 3.25–32. Altfel, dacă intelectul ar avea această potență de a gândi, ar avea nevoie de un alt intelect anterior, care să îl facă să gândească în mod actual.

[2] Aceasta va fi principala obiecție a lui Proclus la adresa lui Plotin: anume că a identificat atât de mult cele două aspecte ale intelectului, încât a ajuns să le confunde. Proclus, urmându-l pe Iamblichos, va separa nivelurile intelectului și le va analiza în mod distinct.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 3, 5.31–35.

Astfel, inteligibilul nu este niciodată non-inteligibil, el nu devine inteligibil ulterior, ci este deja dintotdeauna inteligibil, fiind mereu în act. El nu mai are o altă ființă înaintea lui, de la care să își primească ființa, de aceea, el însuși este ființa primă, o ființă inteligibilă și incoruptibilă[1], veșnic în acest act de a gândi și de a fi gândită. Trebuie să accentuăm acest aspect al gândirii lui Plotin: unitatea intelectului înseamnă identitatea dintre gândirea intelectului și obiectul acestei gândiri; însă această identitate revine de fapt la o identitate între gândire și ființă, mai precis, o identitate între gândirea supremă și ființa veritabilă. Este vorba, în fond, despre unitatea și identitatea gândirii care se gândește pe sine ca fiind.

În consecință, intelectul este ființa veritabilă, el gândește ființa veritabilă, și instituie ființa veritabilă prin însăși gândirea sa[2].

**2. Unitatea intelectului ca ființă: ca unitate a formelor**

Dar această ființă veritabilă și primă are ea însăși o structură aparte și o unitate specifică, asupra căreia se cuvine să ne oprim. Așa cum am arătat deja, intelectul plotinian este identic cu obiectul gândirii sale — urmând teza aristotelică. Dar Plotin îmbogățește această teză, trecând-o printr-o lectură platonică: el identifică în inteligibil formele platonice, dându-i intelectului divin un conținut concret, spre deosebire de Aristotel, care nu accepta existența formelor în intelectul divin. Astfel, obiectul intelectului (νοητόν) are un profil aparte, și anume, el este alcătuit din forme inteligibile (νοητά). Totuși, deși introduce formele în intelect, părând astfel să plurifice lumea inteligibilă, Plotin argumentează că aceste forme nu anulează unitatea intelectului. El argumentează că formele sunt în intelectul divin și în unitate cu acesta[3], opunându-se astfel ipotezelor care circulau

[1] În *Enneade*, V, 9, 4.7–8, Plotin accentuează faptul că „realitățile prime sunt în act, fără nici o lipsă și perfecte".

[2] Plotin, *Enneade*, V, 9, 5.12–13.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 9, 5.26–28: „Așadar, intelectul este ființele veritabile, pe care nu le gândește ca fiind în altă parte: căci ele nu sunt nici înaintea lui, nici

în vremea lui, cum că formele ar fi anterioare intelectului, sau posterioare lui[1].

Formele sunt rațiunile întregii realități, modelul după care lumea este creată. În universul sensibil ne întâlnim cu imaginea acestor rațiuni, percepând pe fiecare în mod distinct. În schimb, în lumea inteligibilă, Plotin arată că formele există în unitate, toate împreună, fără distincție reală. Comuniunea formelor este aceea a unui model inteligibil, în care separația nu își poate găsi loc. Așa cum intelectul nu se poate înstrăina de sine, gândind ceva diferit de sine, ci se gândește numai pe sine însuși, la fel se întâmplă și între forme. Acestea păstrează natura inteligentă a intelectului, și în fiecare dintre ele se regăsește aceeași schemă a ființei care se gândește pe sine, gândind însă în același timp pe fiecare dintre celelalte forme. Formele sunt întrepătrunse total[2]; ele sunt prezente unele față de altele, fiecare se reflectă în actul de gândire al celeilalte, iar în fiecare dintre ele poate fi regăsit întregul lumii inteligibile. Relațiile dintre forme refac — într-un mod mai aplicat și mai complicat, în același timp — relația intelectului cu sine însuși: o relație de completă auto-reflectare, care creează efectul unei lumini inteligibile, transparentă și vizibilă pentru ea însăși: „Căci toate sunt transparente și nimic nu este

---

după el". Aceeași idee este întâlnită și la Alcinous, *Didaskalikos*, 9–10, care susține teza de sorginte aristotelică a zeului ce se gândește pe sine și aplică acesteia ideea platonică a formelor care sunt gânduri ale zeului (*Parmenide*, 134 b–c: ideile sunt obiectul cunoașterii absolute, care aparține zeului). În felul acesta, gândirea ce se gândește pe sine ajunge o gândire a formelor inteligibile. Alcinous ar putea fi sursa lui Plotin, vezi A. H. Armstrong, „The Background of the Doctrine «That the Intelligibles are not Outside the Intellect»", *art. cit.*, pp. 404–409.

[1] Aceste ipotezele circulau în vremea lui Plotin, prima fiind susținută de Porfir însuși, înainte de a fi convins de către Amelius, celălalt discipol al lui Plotin (vezi Porfir, *Viața lui Plotin*, 18, 10–19), iar a doua aparține lui Longinus (vezi Proclus, *Comentariul la Timaios*, I, 322, 24). Pentru mai multe detalii legate de relația dintre intelect și formele inteligibile, vezi A. H. Armstrong, „The Background of the Doctrine «That the Intelligibles are not Outside the Intellect»", *art. cit.*

[2] Ele sunt „toate împreună: πᾶν ὁμοῦ" (vezi *Enneade*, VI, 4, 4.25 ), după expresia lui Anaxagora: „toate sunt împreună în unu" (ὁμοῦ ἐν ἑνὶ πάντα) (DK 59 B 1).

nici întunecat, nici opac, ci fiecare îi este în interiorul său vizibil celuilalt și toate sunt, căci sunt lumină <vizibilă> luminii. Fiecare le are în sine pe celelalte și într-un altul le vede pe toate, încât toate sunt peste tot, totul este totul și fiecare este totul."[1]

Poate că maniera cea mai elocventă în care Plotin descrie lumea inteligibilă — ca unitate a formelor — este prin comparație cu lumea sensibilă[2]. Într-un exercițiu mental, Plotin suprimă toate caracteristicile pe care materia le introduce în lumea noastră, făcând ca lucrurile să fie iremediabil distinse. El propune să vedem toate lucrurile acestei lumi la un loc, într-o sferă transparentă, din care excludem masa (ὄγκος)[3], locul și materia. Numai într-o astfel de predispunere mentală putem înțelege în ce constă unitatea formelor inteligibile. Astfel, dacă nu mai sunt distinse între ele, formele sunt toate împreună, „strângându-se în unu" (πάντες συνόντες εἰς ἕν)[4], iar fiecare dintre ele este în același timp toate celelalte. Dacă în lumea sensibilă fiecare lucru este o parte a întregului, complet distins de celelalte lucruri, așadar de celelalte părți, în schimb, în inteligibil părțile nu mai sunt limitate între ele. Fiecare ființă inteligibilă devine parte a celorlalte ființe inteligibile, iar toate împreună realizează un organism unic și unitar, nefragmentat, fără granițe și fără distincții.

### *B. Pluralitatea intelectului*

În ciuda analizelor sale foarte elaborate, prin care vrea să impună unitatea intelectului, Plotin remarcă în același timp că acesta păstrează o dualitate — și chiar o pluralitate — care nu îi permite să fie principiu prim.

Astfel, căutând principiul prim, Plotin depășește în două sensuri poziția aristotelică: pe de o parte, el pornește de la ideea

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 8, 4.4–8.

[2] Vezi *Enneade*, V, 8, 9.

[3] Pentru masă — sau greutatea asociată cu întinderea — vezi articolul lui L. Brisson, „Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) et le corps (σῶμα)", în *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris, Montréal, 2000, pp. 87–111.

[4] Plotin, *Enneade*, V, 8, 9.16.

aristotelică asupra intelectului divin, însă vrea să impună o unitate mai mare decât avea intelectul lui Aristotel. Pe de altă parte, el observă că, nici măcar această unitate (a ființei celei mai înalte) nu poate fi unul absolut.

Gândirea lui Plotin urmează aici aceeași manieră caracteristică, de a relua probleme aristotelice și de a le trece prin „sita“ critică a platonismului. Or, la Platon[1], ființa este inferioară unului; ea stă sub condiția unului, sau este afectată de acesta (πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν), însă rămâne ea însăși doar o unitate, așadar un unu determinat, iar nu absolut. În schimb, unul este diferit de ființă, el îi oferă acesteia unitate și este, în consecință, anterior. Astfel, unitatea atât de strânsă a gândirii și a ființei, a intelectului care se gândește pe sine, nu este — în viziunea lui Plotin — unitatea absolută, ci ea rămâne în continuare o unitate a unei pluralități, iar aceasta din două motive. În primul rând, chiar dacă este vorba despre gândirea supremă, gândirea nu se poate desfășura decât în dualitate. În al doilea rând, „obiectul“ gândirii supreme este el însuși plural. Astfel, intelectul prim este plural atât ca gândire (căci gândirea presupune o dualitate între cel ce gândește și obiectul gândirii), cât și ca ființă.

În continuare, vom discuta despre pluralitatea ființei și a gândirii prime, pentru a putea pune apoi în mod adecvat problema principiului *de dincolo de ființă* și *de dincolo de gândire*.

### 1. Pluralitatea intelectului ca gândire

Intelectul este gândirea cea mai unitară, în care nu poate intra nici o distincție; totuși, intelectul însuși este gândire, iar gândirea — chiar și cea mai unitară — nu se poate desfășura decât în cadrul unei dualități.

Pentru a pune în evidență acest lucru, Plotin descompune formula aristotelică a „gândirii care se gândește pe sine“ și surprinde două aspecte. Pe de o parte, dacă aceasta este gândirea primă,

[1] Platon, *Sofistul*, 245 a–b.

autentică, ea nu poate fi gândire a unui lucru diferit — căci aceasta ar fi o gândire inferioară — ci ea trebuie să dețină propriul ei obiect, identificându-se cu el. Pe de altă parte, pentru ca gândirea să poată gândi în mod real, ea trebuie totuși să dețină obiectul ei, însă ca obiect, așadar într-o dualitate. Gândirea și obiectul ei vor fi, de aceea, două. Altfel, dacă această gândire ar fi doar unu, ea nu ar avea ce să gândească și deci, nu ar mai fi cu adevărat gândire. Așadar, în gândirea care se gândește pe sine, putem distinge două aspecte: pe de o parte aceasta este gândire, iar pe de altă parte, ea este gândire de sine. În măsura în care se gândește pe sine, gândirea primă este unitară; dar, în măsura în care este totuși gândire, ea trebuie să aibă un obiect al său, și astfel, ea este duală[1]. Plotin distinge cele două aspecte necesare ale gândirii care se gândește pe sine: aceasta este și obiectul gândit — inteligibilul (νοητόν) — însă este și cel care gândește (νοῶν), fiind astfel duală[2].

Gândirea însăși, chiar și cea mai simplă formă a ei, nu poate fi absolut simplă, nu se poate desfășura în unitate. Astfel, Plotin arată că gândirea (specifică intelectului prim, divin) trebuie să fie în diferență, dar și în identitate, iar obiectul intelectului trebuie să fie, de asemenea, și identic și diferit față de intelectul însuși[3]. Recunoaștem aici maniera în care este descris unul din a doua ipoteză platonică, anume ca fiind în același timp identic și diferit. Mai mult, ne amintim că acest unul are caracterul ființei, iar unul și ființa sunt aici despărțite tocmai prin diferit (τῷ ἑτέρῳ) (*Parmenide*, 143 b 5). De asemenea, ființa din *Sofistul*, 254 d–e are în același timp caracterul identității și pe cel al diferenței (θάτερον); or intelectul plotinian este el însuși ființa supremă, păstrând toate caracteristicile ființei descrise de Platon, precum și pe cele ale unului secund din *Parmenide*.

[1] Plotin, *Enneade*, V, 6, 1.23 (μᾶλλον δὲ ὄν, ὅτι νοεῖ, δύο, καὶ ὅτι αὐτό, ἕν).

[2] Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.10–11 (Ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλὰ καὶ νοῶν· διὸ δύο ἤδη).

[3] Plotin, *Enneade*, V, 3, 10.24–28.

Gândirea are nevoie de dualitate. Altfel, o gândire absolut simplă nu ar putea fi, la limită, o gândire; ea nu s-ar putea afirma nici măcar pe sine ca gândire, fără a introduce pluralitatea[1]. Astfel, dacă o gândire încearcă să se afirme pe sine ca gândire, ea trebuie să spună „eu sunt aceasta“ (εἰμὶ τόδε). Dar, dacă ea spune „eu sunt aceasta“, atunci, fie „aceasta“ este ceva diferit de gândirea însăși, și atunci gândirea spune despre ea ceea ce nu este, mințind, fie „aceasta“ este ea însăși, iar gândirea are în sine o pluralitate (fiind și cea care spune, dar și ceea ce spune ea însăși despre sine). Altfel, dacă nu ar avea nici o pluralitate, gândirea ar fi constrânsă să spună doar atât: fie „eu eu“, fie „sunt sunt“, încetând astfel să mai afirme ceva, așadar încetând să fie o gândire.

Gândirea care se gândește pe sine poate fi privită și ca unitate, dar și ca dualitate; ea „devine două, deși este una“[2]. În consecință, această gândire de tip aristotelic nu poate ajunge la unitatea absolută și, tocmai de aceea, ea trebuie depășită înspre un principiu absolut unitar[3].

Trebuie totuși să observăm că există o dualitate în însăși gândirea lui Plotin: pe de o parte, el descrie ființa intelectului astfel încât în ea să nu mai încapă distincția dintre „obiectul“ gândirii și „subiectul“ gândirii. Pe de altă parte, Plotin arată că, la limită, o gândire care nu mai are nici un „obiect“ nu mai este o gândire. Așadar, pe de o parte Plotin suprimă diferența dintre „obiect“ și „subiect“ în gândirea inteligibilă, dar pe de altă parte el arată că gândirea are nevoie de această distincție, sau, mai precis, are nevoie de dualitatea subiect–obiect, chiar dacă cei doi termeni ai dualității nu mai pot fi distinși în mod propriu-zis. Atunci când suprimă distanța dintre „subiect“ și „obiect“, Plotin este nevoit să suprime însăși gândirea noastră obișnuită, înălțându-se deasupra rațiunii discursive. În schimb, atunci când arată că gândirea — chiar și cea

---

[1] Plotin *Enneade*, V, 3, 10.34–39.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 6, 1.5–6 (Ἄμφω οὖν γίνεται ἓν ὄν).

[3] Pentru mai multe implicații ale acestei depășiri, vezi J. M. Rist, „The One of Plotinus and the God of Aristotle“, *Review of Metaphysics*, 27, 1973, pp. 75–87.

a intelectului — este totuși duală, Plotin revine la maniera specifică gândirii noastre duale. Astfel, în exemplul anterior — al gândirii care trebuie să spună „eu sunt“ — Plotin urmărește tocmai felul în care funcționează gândirea noastră, o gândire inseparabilă de discurs, deși în repetate rânduri Plotin afirmă că în intelectul divin nu mai are loc nici un discurs și nici o decurgere temporală a unui obiect gândit[1]. Plotin este astfel prins între două condiții greu de unificat: pe de o parte, intelectul divin trebuie descris ca unitar; însă aici intervine dificultatea de a descrie ceva unitar într-un limbaj inevitabil plural (în limbajul specific uman). Pe de altă parte, intelectul trebuie să fie el însuși plural într-un fel, anume în măsura în care el este totuși o gândire activă; dar aici intervine o altă dificultate, și anume faptul că gândirea intelectului divin nu este de același fel cu cea umană, așadar ea nu se desfășoară în mod discursiv, așa cum se desfășoară gândirea noastră, ci pluralitatea ei este una mult mai unificată decât puralitatea gândirii noastre. Astfel, se pare că atât unitatea cât și pluralitatea intelectului divin sunt imposibil de surprins în termenii gândirii noastre.

Gândirea discursivă are ca obiect lucruri diferite de ea însăși, care intră în această gândire, însă își au ele însele ființa lor, distinctă de a gândirii care le gândește. În schimb, gândirea cea mai unitară, cea a intelectului divin, nu mai face apel la altceva decât ea însăși, ci ea are în sine totul, iar obiectul acestei gândiri își are ființa din însăși această gândire, din însuși faptul că este cuprins de această gândire. Totuși, nici chiar această suprimare a distanței ontologice dintre cel ce gândește și cel gândit nu poate suprima distanțarea necesară gândirii. Menirea gândirii este aceea de a unifica; or, pentru a unifica, gândirea are nevoie de o anterioară distanțare, chiar și una minimă, așa cum se întâmplă în cazul intelectului divin. Acesta este în același timp gândire și obiect al gândirii, însă în

---

[1] Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, V, 8, 6.1–9, unde se arată că în intelect gândirea nu este propriu-zis un discurs sau o deliberare asupra obiectului acestei gândiri (οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις).

același timp, aceste două aspecte ale lui se diferențiază și se identifică, păstrând astfel și unitatea, dar și dualitatea lor.

**2. Intelectul ca pluralitate a ființei**

Deși intelectul plotinian este conceput pornind de la modelul intelectului suprem care la Aristotel se gândea pe sine, într-o unitate foarte strânsă, într-o identitate a celui gândit și a celui ce gândește, totuși, Plotin lărgește foarte mult sfera acestui intelect, dându-i un conținut concret (formele inteligibile), în virtutea căruia intelectul devine plural și, în consecință, nu mai poate fi — ca la Aristotel — principiul prim[1].

În acest context, intelectul — ca sumă a formelor platonice — apare ca o pluralitate completă, deoarece el cuprinde totul (πάντα), adică toate ființele posibile, însă le conține pe toate în manieră inteligibilă. El conține modelele inteligibile ale tuturor lucrurilor, iar aceste modele sunt de fapt — în viziunea lui Plotin — mai reale decât lumea sensibilă însăși, ele alcătuiesc realitatea propriu-zisă, față de care universul sensibil nu este decât o copie, ontologic ulterioară.

Dar atunci, ființele inteligibile — forme ale tuturor lucrurilor — diferă prin puterile lor[2], adică prin capacitatea lor paradigmatică, prin putința de a produce lucrurile corespunzătoare. În *Enneade*, V, 3, 12, aflăm că intelectul nu este o pluralitate în sensul unui lucru compus, ci că pluralitatea lui se datorează activităților (ἐνέργειαι) sale[3]. Plotin compară puterile intelectului cu gândurile din suflet, pentru a arăta cum poate fi acesta plural și unitar în același timp[4]. Astfel, gândurile sufletului sunt distincte și nu se

[1] Problema pluralității intelectului și a constituirii sale pornind de la unul absolut este discutată și de Ș. Vianu, în *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București, 2005, capitolul „Lumea inteligibilă în metafizica lui Plotin“, pp. 34–69.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 8, 9.17.

[3] Vezi și *Enneade*, V, 8, 9.20, unde se arată că ființele inteligibile sunt diferite prin forma lor inteligibilă (μορφὴ νοερά).

[4] Plotin, *Enneade*, V, 9, 6.

amestecă, și fiecare poate acționa separat față de celelalte. Ele sunt împreună, însă fără a se confunda, fără a pierde pluralitatea lor.

Plotin este foarte preocupat să arate că diferența dintre forme nu este o diferență de ordin sensibil, care distanțează, punând fiecare lucru într-un loc separat, și care întrerupe astfel comunicarea dintre ființe. Soluția pe care o găsește Plotin constă în a spune că formele diferă nu în mod spațial, ci doar prin alteritate[1]. Totuși, nu este foarte ușor să înțelegem ce înseamnă această alteritate (ἑτερότης) care desparte formele[2]; am putea spune chiar că ea nu are un rol explicativ (ea nu lămurește de ce formele inteligibile sunt diferite) ci mai degrabă unul descriptiv: ea indică acea diferență minimă, între lucruri care nu se separă, dar care au totuși un profil diferit, putând fi astfel văzute în pluralitate.

În această alteritate, care are aici rolul de a diferenția formele inteligibile, recunoaștem acea alteritate care diferenția gândirea intelectului de obiectul ei, făcând astfel posibilă gândirea însăși[3]. Există chiar un pasaj în *Enneade* care pune în relație cele două aspecte ale alterității. Astfel, spre deosebire de diferența spațială — care separă lucrurile sensibile, împiedicându-le să gândească și să comunice deplin —, alteritatea dintre ființele inteligibile este cea care le face plurale, fiind în același timp condiția necesară pentru ca aceste ființe să poată gândi[4].

Un alt aspect al pluralității ființei inteligibile constă în aceea că, pentru Plotin, ființa nu are unitatea unui gen unic[5]. Plotin respinge existența unui gen comun, opunându-se astfel concepției stoice. El arată, în schimb, că există mai multe genuri ale

---

[1] Vezi *Enneade*, VI, 4, 4.23–26 și VI, 9, 8.29–33.

[2] J. M. Rist („The Problem of the «Otherness» in the *Enneads*", în *Le Néoplatonisme*, *op. cit.*, p. 79) remarcă faptul că această explicație — a diferenței dintre forme prin alteritate — este oarecum circulară. Articolul arată în continuare că alteritatea (ἑτερότης) este asociată cu mișcarea sau tendința originară de îndepărtare față de principiul unu, tendință specifică tuturor lucrurilor.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 1, 4.41.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 8.24–33.

[5] Plotin, *Enneade*, VI, 2, 2.

ființei, care au o unitate între ele, însă această unitate rămâne totuși multiplă. Deși fiecare dintre genuri subîntinde întregul ființei inteligibile, totuși, ele diferă între ele prin accentul distinct pe care îl pune fiecare dintre ele asupra întregului, prin perspectiva din care fiecare parcurge întregul[1].

### *C. Intelectul nu este unul absolut, ci doar privește spre acesta*

Unul intelectului este într-adevăr unitatea[2] cea mai înaltă, a ființei care se gândește pe sine; aceasta nu iese din sine prin nici un act al ei, ci toată activitatea ei de a fi și de a gândi se reflectă asupra sa; în plus, „conținutul" acestei ființe — asupra căruia se îndreaptă actul celei mai înalte gândiri — este o pluralitate compactă, în care nu există distincții, nu există ruptură și opoziție, ci toate lucrurile (adică formele ineligibile) sunt împreună. Dacă în cazul lucrurilor sensibile unitatea era atribuită unei pluralități și intra astfel în conflict cu pluralitatea însăși[3], în schimb, în intelect, unitatea nu mai este contrazisă de pluralitate. Din contră, unul din intelect este fundament al pluralității, el generează pluralitatea, însă poate în același timp să o restrângă din nou la unitate, fără să o lase să se disperseze în afară. Prin concepția sa despre intelectul divin, Plotin oferă cea mai echilibrată descriere a întâlnirii dintre unu și pluralitate, suprimând contradicția dintre

---

[1] Se vorbește despre cele cinci genuri ale ființei ca și cum ființa ar fi unitatea acestor genuri. Însă unul dintre cele cinci genuri este ființa însăși, ceea ce ar duce la concluzia stranie că ființa este un gen al ființei. De fapt, există cinci genuri supreme, cinci genuri inteligibile, iar acestea sunt în comuniune, astfel încât fiecare *este*, așadar fiecare dintre ele este un gen de ființă. Dar, în același fel, fiecare dintre ele are identitate sau mișcare, încât am putea spune că sunt cinci genuri ale identității. Cele cinci genuri supreme existente nu sunt subordonate unui alt gen suprem, deci nu intră toate în genul ființei, de pildă, căci nu există un gen unic al lor.

[2] Prin unitate înțelegem aici un unu determinat; intelectul, ca unitate a ființei, este un unu determinat, iar nu unul absolut, care nu va mai fi unu a ceva anume, ci doar unu în sine.

[3] Așa cum remarcă Platon în *Philebos*, 14 d 4–e 4.

ele și obținând un fundament ontologic pentru întreaga sferă a realității, în care — așa cum am văzut — unitatea și pluralitatea se însoțesc la fiecare nivel.

Totuși, fundamentul ontologic nu poate fi fundamentul ultim, absolut. Deși intelectul este mai unitar decât orice alt lucru[1], el nu este unul însuși, ci doar un unu determinat, un unu însoțit de o pluralitate specifică. Chiar și expresia lui Anaxagora, „toate sunt împreună" (πάντα ὁμοῦ)[2], prin care Plotin a indicat unitatea indestructibilă a intelectului, păstrează de fapt această urmă a pluralității, care face ca intelectul să nu fie primul, să nu fie unul absolut. Astfel, intelectul este „toate lucrurile împreună" (πάντα ὁμοῦ), el ține pluralitatea sa împreună, într-o unitate. Însă, dacă „împreună" (ὁμοῦ) indică unitatea, „toate" (πάντα) indică totuși pluralitatea. Încercarea de a surprinde intelectul divin nu poate decât să „jongleze" între unitate și pluralitate, fără a lăsa unitatea să se desfacă într-o pluralitate de părți, dar fără a lăsa pluralitatea să se confunde într-o unitate prea strâmtă pentru totalitatea, pentru deplinătatea ființei inteligibile.

Dar, pentru a putea gândi o unitate plurală, pentru ca unul să poată fi cu celelalte, adică cu pluralitatea ființei (așa cum se întâmplă în lumea inteligibilă), trebuie să existe mai întâi unul însuși, în sine, anterior pluralității, anterior celorlalte lucruri. Acesta este argumentul pe care Plotin l-a folosit deja pentru a trece de la nivelul sensibil la cel inteligibil, precum și pentru a trece de la nivelul pluralității inteligibile la cel al unului inteligibil[3]. Odată ajuns la acest nivel, Plotin observă că, în măsura în care intelectul păstrează un fel de pluralitate, în măsura în care el este și unu și plural, el însuși presupune un unu anterior pluralității inteligibile. Pentru ca intelectul însuși să fie plural, trebuie

[1] Plotin, *Enneade*, V, 5, 4.5–7.

[2] Anaxagora, DK 59 B 1. Vezi și Plotin, *Enneade*, VI, 4, 14.4, precum și IV, 4, 2.11; VI, 9, 5.20–24 (τὸ ὁμοῦ πλῆθος).

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 5.43–45: „dacă unul se află într-un compus, trebuie să existe mai întâi în sine însuși".

să existe mai întâi un unu în sine, anterior[1]. Dar acest unu nu mai poate fi unul inteligibil, unul intelectului, care există alături de celelalte, nedespărțit de pluralitatea sa, ci trebuie să fie „unul singur" (αὐτὸ μόνον), luat „în sine însuși" (αὐτὸ καθ' ἑαυτό)[2].

Plotin demonstrează anterioritatea unului în sine față de intelectul unu-plural, spunând că, dacă nu ar exista unul în sine, atunci nimic nu ar putea fi unu, așadar nu ar putea exista nici un compus din mai multe unități, așadar nu poate exista nici pluralitatea[3]. În concluzie, intelectul există în funcție și în dependență față de unul anterior, care este doar unu, iar nu unu-plural.

Această dependență a intelectului fața de unul anterior poate fi înțeleasă și din altă perspectivă, și anume dacă pornim de la faptul că intelectul este gândire. Intelectul divin, ca gândire supremă ce se gândește pe sine, are nevoie de unul anterior. Astfel, dacă gândirea lucrurilor exterioare tinde spre pluralitate — multiplicând la infinit numărul lucrurilor — în schimb, gândirea de sine tinde înspre unitate. Gândirea intelectului nu este una care despică lucrurile, care mai întâi divide lucrurile pentru ca apoi să le poată reuni — așa cum face gândirea noastră discursivă. Intelectul nu are nevoie de acest ocol discursiv, ci este mai degrabă o încercare constantă de a se surprinde pe sine, în modul cel mai unitar cu putință. Gândirea însăși, care se gândește pe sine, caută de fapt unitatea[4]. Dar, deși tinde spre unitate, nu o poate atinge niciodată în sine însăși, deoarece condiția gândirii este dualitatea. Gândirea poate fi unitară — intelectul gândește ceea ce el însuși este, iar ceea ce el este are gândire — însă nu poate fi

---

[1] Vezi *Enneade*, V, 6, 3.20–21: „dacă există ceva plural, trebuie să existe unul anterior pluralelor" (Εἰ ἄρα πολλά τί ἐστι, δεῖ πρὸ τῶν πολλῶν ἓν εἶναι).

[2] Plotin, *Enneade*, V, 6, 3.8–10.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 6, 3. În lipsa unului, lucrurile nu pot fi nici măcar plurale. Aceeași demonstrație este reluată de Porfir în *Comentariul la Parmenide*, I, 91, 10–17, precum și de Proclus în *Teologia platonică*, II, 1, p. 4, 8–21.

[4] Vezi *Enneade*, V, 6, 1, unde se arată că, chiar și cel care gândește altceva decât pe sine încearcă de fapt să obțină unitatea, însă intelectul — ca gândire de sine — se apropie cel mai mult de unu.

doar un singur lucru (ἓν μόνον), deoarece atunci, gândirea însăși nu ar mai căuta nimic altceva, ci ar înceta să mai gândească[1].

Gândirea nu poate fi prima, nu poate fi actul prim, ci ea este o dualitate, așadar ea este secundă, fiind situată după cel în care nu mai există nici o dualitate[2]. Dar atunci — într-un sens mai fundamental — gândirea este o înaintare spre acest principiu anterior dualității, precum și o dorire a acestuia[3]. Gândirea de sine caută de fapt unul, însă nu îl poate cuprinde. Plotin merge și mai departe, și privește gândirea de sine din perspectiva principiului anterior: astfel, el arată că intelectul vrea să gândească de fapt unul anterior, însă neputând să îl cuprindă, el ajunge să se gândească pe sine în mod incidental. Intelectul se gândește pe sine — adică ajunge la cea mai înaltă și mai unitară formă de gândire — deoarece el privește, de fapt, spre binele anterior[4], spre principiul în care nu mai există dualitate, spre unul absolut.

[1] Vezi Plotin, *Enneade*, VI, 7, 41.21. În același context, Plotin arată că însăși ideea cunoașterii de sine din preceptul delfic se adresează ființelor multiple, deoarece numai acestea au nevoie să cunoască părțile din care sunt alcătuite. În schimb, un lucru care ar fi doar unu (ἓν μόνον) — așa cum va fi unul absolut — nu se poate cunoaște pe sine deoarece în el nu există „altceva“ pe care să îl cunoască, și nici „altcineva“ care să cunoască.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 6, 5.5–10.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 6, 5.8–9 (τοῦτό ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου). Vezi de asemenea *Enneade*, V, 3, 10.48–49, unde se arată că cunoașterea este ca o „dorire și descoperire a celui ce caută“, ceea ce indică absența celui căutat, dar și tendința celui ce caută de a se apropia de acela.

[4] Plotin, *Enneade*, V, 6, 5.17. Orice gândire — chiar și gândirea de sine a intelectului — este o activitate, iar activitatea tuturor lucrurilor este îndreptată spre bine (conform unui principiu aristotelic preluat de Plotin, vezi Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1094 a 1–2), așadar, chiar și gândirea intelectului tinde spre principiul anterior.

# Capitolul 5
# UNUL ABSOLUT

## *A. Plotin și „dublul paricid“*

În acest capitol vom atinge ținta cea mai înaltă a gândirii lui Plotin: principiul anterior intelectului divin, adică anterior ființei veritabile. Aici vom vedea cum s-a constituit propriu-zis problematica filozofică a unei transcendențe absolute. Această trecere — de la pluralitatea cea mai unitară la unul absolut, de dincolo de realitatea plurală — se va dovedi extrem de provocatoare pentru o întreagă tradiție de gândire, pentru seria de autori de după Plotin, care vor încerca să tragă concluziile ultime asupra transcendenței principiului prim și asupra structurii realității. Tocmai de aceea se cuvine să ne oprim asupra manierei concrete în care Plotin gândește trecerea înspre un principiu anterior intelectului, suprimând de fapt tot ceea ce era specific lumii inteligibile și încercând să gândească — sau să intuiască — un astfel de principiu care nu mai poate fi obiectul concret al vreunei gândiri, fie aceasta umană sau divină.

Înainte de a începe analiza propriu-zisă, să ne oprim asupra acestui mod, aparent straniu, de a gândi făcând apel la ceva care nu mai poate fi gândit. Mai precis, mă întreb care poate fi sursa acestei probleme. Iar răspunsul pe care am să încerc să îl argumentez este acela că, în fundalul acestei probleme se află mai multe tipuri de raportare la enunțul parmenidian al identității dintre ființă și gândire[1], cuplat cu enunțul unității acestei ființe[2].

---

[1] Parmenide, fr. B 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).

[2] Parmenide, fr. B 8, 5–6: „nici nu a fost cândva, nici nu va fi [cândva], de vreme ce este acum, totul împreună, unu, continuu“ (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές).

În termenii fixați de Parmenide, problema unui „dincolo de ființă“ sau „dincolo de gândire“ nu poate apărea. Gândirea însăși, în identitate cu ființa, nu ar putea să ridice problema unui „dincolo“, deoarece, prin acest enunț al identității dintre ființă și gândire, granițele oricărei problematizări sunt deja restrânse la spațiul ființei. Ființa unitară și în identitate cu gândirea deține în sine însăși cognoscibilitatea (deoarece ea este deja gândire), iar existența ei nu mai poate fi explicată prin altceva anterior, deoarece, fiind unitară, fără început și fără sfârșit, ea nu poate accepta statutul de „cauzat“, statutul secund al unei realități care depinde de un principiu anterior.

În schimb, Platon este primul care desface această unitate a ființei și a gândirii[1], încercând să explice posibilitatea neființei și a falsului. Dar, prin acest „paricid“ la adresa lui Parmenide, el transformă ființa într-un domeniu cu o structură complexă și plurală; ființa nu mai este unitatea absolută, iar gândirea nu mai este în strictă identitate cu ființa, ci gândirea se autonomizează și se vede nevoită să iasă din spațiul ființei, pentru a căuta o „sursă“ a acestei ființe plurale. Astfel, dacă ființa este spațiul cognoscibilului (al ideilor, prin care orice alt lucru poate fi cunoscut), se poate pune problema unei surse a acestui cognoscibil. Platon ajunge astfel la problema *binelui de dincolo de ființă*, care dă obiectelor cunoașterii acest fapt de a fi cunoscute. De asemenea, unitatea — desprinsă de ființă — devine problematizabilă în sine însăși. Astfel, unul din prima ipoteză, gândit în sine însuși, se arată a nu avea nimic în comun cu lucrurile plurale, așadar, în ultimă instanță, el nu are nimic în comun nici măcar cu ființa (care are și ea o structură plurală), și el nu mai intră deloc în cadrele gândirii care îl problematizează. În felul acesta începe să se configureze distincția dintre unu și ființă respectiv gândire, care în neoplatonism va fi accentuată din ce în ce mai mult.

Plotin încearcă de fapt o reconciliere a perspectivei parmenidiene și a celei platonice. Astfel, el elaborează în cele mai mici

[1] Vezi Platon, *Sofistul*, 241 d 3–7.

detalii această identitate a gândirii și ființei, în unitatea intelectului divin. Altfel spus, în „vârful“ cel mai înalt al ființei și al gândirii, acestea două coincid; ființa veritabilă este gândire, iar gândirea veritabilă este ființă, conform perspectivei lui Parmenide. Totuși, pe de altă parte, deși Plotin revine la afirmația parmenidiană a unității ființă–gândire (în intelect), el operează, în linia lui Platon, un nou „paricid“, însă la un alt nivel. Mai precis, analizând enunțul parmenidian al „ființei care este identică cu gândirea“, Plotin observă că, în însuși acest enunț care afirmă identitatea celor două, este prezentă și distincția lor, dualitatea lor: ființa și gândirea sunt identice, însă ele se identifică tocmai pentru că, de fapt, ele sunt două, așadar ele formează o unitate duală. Dar aceasta nu poate fi unitatea absolută, a unului non-plural. Consecința acestei observații va fi dublă: pe de o parte, ființa primă se întemeiază în unul absolut, iar nu în sine (ceea ce înseamnă depășirea tezei aristotelice a ființei inteligibile ca principiu prim), iar, pe de altă parte, acest unu absolut se sustrage în mod radical spațiului ființei și oricărui acces al gândirii. Unul va fi astfel dincolo de ființă și de gândire, într-o variantă mult accentuată față de sugestiile platonice.

Ne-am putea întreba care este miza concretă a acestei depășiri a lumii inteligibile înspre un principiu absolut unitar. De ce este nevoie, în fond, de această ieșire din spațiul ființei și mai ales din spațiul gândirii, singurul care ne este accesibil în mod obișnuit? Pentru a răspunde, trebuie să facem apel la „exigența realismului“ care funcționează în scrierile lui Plotin și ale tuturor celorlalți gânditori neoplatonici. Astfel, lumea inteligibilă, ca și acest principiu prim — și ultim în ordinea ascensiunii — nu sunt niște simple obiecte conceptuale, care răspund în mod docil intenției autorului de a construi un sistem filozofic, ci ele pun în evidență o parte a realității, mai precis cea mai „reală“ parte a realității, pe care Plotin încearcă să o sistematizeze și să o urmărească până la ultimele sale consecințe. Astfel, tot ceea ce spunem și gândim noi face apel la un nivel inteligibil al realității,

chiar dacă poate reflecta în același timp lumea concretă, sensibilă, în care trăim acum. Pentru a gândi, nu este suficient accesul la lumea sensibilă, ci avem nevoie de acest nivel non-sensibil, grație căruia lumea prinde sens. Dar miza lui Plotin este aceea de a vedea cum arată această lume inteligibilă în ea însăși, cum funcționează acest nivel non-corporal al realității, care răspunde unor alte reguli decât lucrurile sensibile. Este o lume la care noi avem acces într-o anumită măsură, de vreme ce facem mereu apel la ea, în tot ceea ce gândim. Totuși, gândirea noastră este mai degrabă o „aplicare" a acestei lumi, o particularizare a ei: întotdeauna gândim un lucru sau altul în funcție de interesul imediat al gândirii noastre. În schimb, nu putem ști cum funcționează în ea însăși o lume pur inteligibilă. În loc să „aplice" ceva din lumea inteligibilă la lumea concretă în care trăim — așa cum face gândirea noastră obișnuită — Plotin se întreabă cum arată această lume în sine, ne-aplicată la altceva. Aceasta este ființa veritabilă, „locul inteligibil", despre care vorbea Platon[1], și în care neoplatonicii își propun să „locuiască". Plotin descrie lumea inteligibilă, ascultând exigențele interne ale acesteia: lipsa materialității, a diviziunii spațiale, a devenirii, a coruperii; de asemenea, exigența totalității, a existenței paradigmatice, a unicității, a diversității unitare și a unității care cuprinde totalitatea, a prezenței gândirii în această lume la care, de fapt, numai gândirea poate avea acces, a tipului aparte de gândire care se poate aplica unor obiecte pur intelectuale, care sunt ele însele capabile să gândească. Astfel, Plotin realizează o panoramă a lumii inteligibile, dându-i „carnație", descoperind conținutul ei propriu. Dacă stoicii excludeau incorporalul într-o zonă incertă a subzistenței non-existente, Plotin recuperează tocmai existența concretă a acestei părți a realității, anume partea inteligibilă, necorporală.

Totuși, urmând până la capăt aceste exigențe ale lumii inteligibile, Plotin ajunge să caute un principiu al acestei lumi: tot ceea ce există în această lume — întreaga pluralitate a ființelor

---

[1] Platon, *Republica*, 517 b 5 (ὁ νοητὸς τόπος).

inteligibile sau a genurilor acestora — se îndreaptă în cele din urmă spre o unitate anterioară, depinde de această unitate și nu poate subzista în lipsa ei. De asemenea, lumea inteligibilă este o lume vie, cu o activitate proprie (aceea de a gândi), însă această activitate este din nou îndreptată înspre ceva superior, înspre un bine propriu acestei lumi. În plus, chiar și aspectul auto-referențialității (al gândiri care se gândește pe sine) tinde înspre o unitate care depășește această dedublare intelectivă. Astfel, Plotin observă de fapt că, din toate punctele de vedere, ființa inteligibilă depinde de o unitate anterioară, care este o unitate absolută. Dacă nici o pluralitate nu poate exista în lipsa unei unități anterioare, atunci această pluralitate a ființei veritabile — care este ființa cea mai unitară cu putință[1] — nu poate exista nici ea, decât datorită unului anterior, care nu mai este o altă unitate plurală, ci este unul absolut, adică doar unu. Acesta este singurul care poate genera pluralitatea unitară a intelectului, a ființei veritabile. În plus — de vreme ce gândirea noastră are ca model ultim această lume pur inteligibilă, așadar ea tinde într-un fel înspre ființa veritabilă, inteligibilă — înseamnă că, în ultimă instanță, însăși gândirea noastră caută acest ultim fundament al lumii inteligibile, adică unul absolut. Astfel, trecerea înspre unul absolut nu este un exercițiu filozofic gratuit, ci el reprezintă urmarea cerințelor ultime ale gândirii.

Tocmai în acest sens, după ce a reconstruit profilul lumii inteligibile, al ființei veritabile în sine, despărțită de orice corporalitate, Plotin va porni într-o încercare și mai provocatoare, anume aceea de a surprinde unul absolut, complet eliberat de orice pluralitate, chiar și de aceea a ființei inteligibile.

## *B. Dincolo de ființă* — ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Dacă intelectul este o lume inteligibilă în toată complexitatea ei, unul este punctul-reper în jurul căruia se poate constitui

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 5, 4.5 ( ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων).

această lume inteligibilă. Dar, în felul acesta, unul însuși va fi surprins — printr-un efect răsturnat — tocmai ca o suprimare a ceea ce intelectul desfășoară. Astfel, dacă intelectul este ființă — și anume ființa în sensul cel mai înalt —, unul absolut va fi *dincolo de ființă* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); dacă intelectul este gândirea cea mai unitară, atunci unul este *dincolo de intelect și de gândire* (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως); dacă intelectul este lumea totală, care cuprinde în mod paradigmatic întreaga realitate, toate lucrurile, atunci unul va fi *dincolo de toate* (ἐπέκεινα πάντων).

La Plotin, indicațiile transcendenței principiului unitar urmează referințele platonice fundamentale, discutate mai sus[1], însă ele se vor înmulți, iar sensul lor se va diversifica. În plus, dacă la Platon „dincolo de ființă" era înțeles într-o relativitate față de obiectele cunoașterii (cărora le oferea ființă), în schimb, vom vedea că la Plotin sensul lui „dincolo de ființă", cuplat cu acela al lui „dincolo de gândire" se radicalizează: principiul va fi „dincolo" într-un sens total: el este „dincolo" față de orice aspect al ființei și al gândirii. El devine astfel în sine însuși un „dincolo" sau „cel de dincolo (τὸ ἐπέκεινα)"[2].

În continuare, ne vom opri tocmai asupra acestor indicații trans-noetice și trans-ontologice asupra principiului prim, încercând să vedem ce sens au ele în gândirea lui Plotin, care este structura care le leagă între ele și cum reușesc ele împreună să susțină această gândire filozofică paradoxală, care își depășește propriile limite.

---

[1] Este vorba despre *binele de dincolo de ființă* din *Republica*, 509 b 9, și de *unul care nu este nici măcar unu* din concluzia primei ipoteze asupra unului (*Parmenide*, 137 c 4–142 a 8).

[2] Vezi, de pildă, *Enneade*, I, 2, 3.31. Luc Brisson notează că, la Plotin, ἐπέκεινα nu apare niciodată ca substantiv separat, fără complement, așa cum apare el la Porfir (vezi Porphyre, *Sentences*, Vrin, Paris, 2005, propoziția 10, 4 și nota lui L. Brisson din vol. II, p. 403). Totuși, această afirmație nu este corectă, deoarece, în acest context, Plotin însuși se referă la principiul prim ca fiind „cel de dincolo". Aici, expresia apare la genitiv: virtuțile nu aparțin intelectului, nici „celui de dincolo" (τοῦ ἐπέκεινα).

### 1. Sensul lui ἐπέκεινα

Înainte de a începe această analiză, se impune să facem o scurtă cercetare asupra expresiei transcendenței principiului, al cărei sens dorim să îl aprofundăm: mai precis, în formula platonică „dincolo de ființă“ (ἐπέκεινα οὐσίας), trebuie să ne întrebăm ce înseamnă „dincolo“ și ce înseamnă „ființă“. De asemenea, trebuie să vedem ce sens avea această expresie la Platon, și cum s-a transformat sensul ei odată ce a fost preluată în gândirea lui Plotin.

În primul rând, ce înseamnă ἐπέκεινα? Cuvântul este compus din prepoziția ἐπί și pronumele demonstrativ (neutru plural) ἐκεῖνα (*acelea*, *cele de acolo*), care provine din adverbul de loc ἐκεῖ (*acolo*, *în acel loc*). La Platon, ἐκεῖνα desemnează lumea ideilor, sau lucrurile din lumea inteligibilă[1]. Platon folosește chiar și expresia τὰ ἐκεῖ (cele de acolo), pe care o vom întâlni apoi și la Plotin, pentru a desemna lumea inteligibilă[2]. Sensul primar al termenului ἐπέκεινα ar fi „în cele de acolo“ (opus lui ἐπὶ τάδε: „în cele de aici“)[3]. Ca un cuvânt compus, el poate fi tradus prin *dincolo de*, *deasupra*, *de cealaltă parte de*, *mai departe de*[4], fiind utilizat cu un genitiv care indică lucrul sau locul față de care se face această trecere *dincolo*[5].

---

[1] Platon, *Phaidros*, 250 a 1–6.

[2] Vezi Plotin, *Enneade*, V, 8, 4.31; VI, 1, 1.23; VI, 3, 16.29.

[3] Vezi Platon, *Phaidon*, 112 b 5: termenul este folosit în expresia „εἰς τὸ ἐπ᾽ ἐκεῖνα τῆς γῆς“ (înspre cealaltă parte a pământului), în opoziție cu „ἐπὶ τάδε“ (această parte a pământului). La Platon însuși, termenul este foarte rar; singura altă referință cu sensul de „dincolo de“ este cea din *Republica*, 509 b 9.

[4] Vezi, de pildă, Plutarh, *Tezeu*, unde τὰ ἐπέκεινα este folosit cu sens local: „cele de dincolo“ de marginea cunoscută a lumii (1, 1, 4), dar și cu sens temporal: „cele de dincolo“ de timpul istoric cunoscut (1, 3, 1).

[5] Acest amănunt se va dovedi de o mare importanță în cadrul problemei principiului de dincolo de ființă, deoarece neoplatonicii ulteriori vor observa că „dincolo de“ nu exprimă o transcendență absolută, așa cum ar trebui să aibă principiul prim, ci doar o transcendența în raport cu ceva anume. Vezi, de pildă, Damascius, *De principiis*, R. I, 4.8: pentru a fi cu adevărat principiul prim, acesta nu trebuie numit nici măcar „dincolo de totul“.

Să mai menționăm o ocurență aristotelică a termenului, foarte interesată din perspectiva pe care o urmărim: în *Comentariul la Despre cer*, VII, p. 485, Simplicius notează că, în cartea *Despre rugăciune*, Aristotel spune că „zeul este fie un intelect, fie ceva de dincolo de intelect“ (ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ καὶ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ)[1].

## 2. Sensul lui οὐσία

Pentru a înțelege ce sens acordă Plotin principiului de dincolo de ființă, trebuie să pornim de la sensul cuvântului οὐσία la Platon, mai ales în contextul din *Republica*.

Dacă ὄν desemnează lucrul care există în realitate, în schimb, atunci când se pune întrebarea ce este (τί ἐστιν) acel lucru, acel ὄν, dorim de fapt să aflăm οὐσία lui, adică esența acelui lucru, ceea ce îl determină ca acel lucru anume și îl diferențiază de alte lucruri[2]. Οὐσία individualizează lucrul respectiv[3], arătând ce înseamnă acel lucru, ce gândim atunci când spunem că *ceva este*; οὐσία se distinge astfel de lucrul însuși (ὄν)[4], care nu este gândit el însuși, în sine, ci este înțeles prin οὐσία lui. Astfel, οὐσία ar fi intermedierea noetică a lucrului care este (τὸ ὄν), esența acestuia, care îi conferă un mod concret de a fi, care îl face să fie (εἶναι). Ceva este (ὄν), deoarece are o esență, o anume οὐσία.

---

[1] Vezi Aristotel, *Fragmente*, fr. 49. Cartea *Despre rugăciune*, din care nu s-a păstrat decât acest fragment, aparținea unei perioade „platonice“ a lui Aristotel.

[2] C. H. Kahn (*The Verb„Be“ and its Synonyms, vol. 6: The Verb „Be“ in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, 1973, p. 460) arată că οὐσία este o substantivizare a lui τί ἐστιν; vezi *Euthyphron*, 11 a 7, în care Platon suprapune οὐσία și τί ἐστιν („ceea ce este un lucru“).

[3] În *L'Être et l'Essence*, Vrin, Paris, 1972, p. 28, É. Gilson spune că οὐσία ar fi caracterul de identitate cu sine al ființei veritabile („cette permanence dans l'identité à soi-même“). Totuși, considerăm că οὐσία are și un caracter explicativ mai determinat: ea arată ce anume este un lucru, dând concretețea a ceea ce este; tocmai de aceea οὐσία constituie obiectul principal al analizelor dialectice.

[4] Atunci când Socrate întreabă ce este X, el nu poate accepta un răspuns de felul X este x, de pildă, „virtutea este curajul“. De asemenea, nu putem spune ce este omul indicând un om anume, căci între omul respectiv și ceea ce îl face să fie om există o diferență de nivel, o diferență ontologică.

Astfel, τὸ ὄν este ființa determinată, ca particularizare a lui οὐσία; τὸ ὄν reprezintă ființarea concretă, ceea ce ființează, iar οὐσία reprezintă ființa lucrului, ceea ce este acel lucru[1] și ceea ce poate fi cunoscut din el. Remarcăm de pildă că, în *Republica*, 509 b, binele care dă οὐσία dă în același timp și faptul de a fi cunoscut, ceea ce este o indicație a faptului că οὐσία este obiectul propriu-zis al cunoașterii, ceea ce cunoaștem dintr-un lucru.

În logica platonică, οὐσία este ideea (εἶδος) lucrului, la care acesta participă[2]. Totuși, ideile nu au o existență pur conceptuală, așa cum am tinde să le gândim astăzi, ci ele alcătuiesc de fapt sfera ființei veritabile, ele există cu adevărat, chiar dacă nu într-o manieră sensibilă. Altfel, ar fi absurd să spunem ce *este* un lucru, făcând apel la ceva care *nu este*, sau care este într-o măsură mai mică decât acel lucru însuși. Din contră, ceea ce face ca un lucru să fie, așadar οὐσία lui, este ființă în mod veritabil, adică o ființă neschimbătoare, care rămâne identică cu sine. Așadar, ideile au și ele caracterul ființării (ὄν), însă ele nu sunt ca orice alt fel de ființare, ci ele alcătuiesc ființa veritabilă (ὄντως ὄν)[3], față de care lucrurile din

---

[1] În *Phaidon*, forma este numită „οὐσία“ (76 d 9, 77 a 2) dar și „αὐτὸ ὃ ἔστιν“ (ceea ce este) (74 b 2, d 6, 75 b 1, d 2).

[2] Vezi *Parmenide*, 133 c 4: ideea este οὐσία fiecărui lucru; de asemenea la 135 a 8: pentru fiecare lucru există un gen și o οὐσία în sine (αὐτὴ καθ' αὑτήν). La 141 e 11 se spune că unul nu este și nu este nici măcar unu, căci atunci el ar fi ὄν și ar participa la οὐσία. Așadar, din nou se observă diferența dintre cei doi termeni: ὄν este ceva anume, un lucru concret, iar οὐσία arată ce anume este lucrul respectiv. Desigur, un lucru nu poate să fie o ființă anume (ὄν) și să nu aibă o οὐσία, ci diferența dintre cei doi termeni este mai degrabă una de ordin logic. Toate lucrurile sunt ființe (ὄντα), însă nu toate sunt în același fel, ci fiecare are un alt fel de a fi, fiecare are o altă οὐσία, aceasta din urmă introducând identitatea fiecărui lucru precum și distincția dintre lucruri. Vezi de asemenea *Republica*, 507 b, pentru identitatea dintre ἰδέα și ὃ ἔστιν („ceea ce este un lucru“).

[3] Τὸ ὄν are sensul primar de „ceea ce este cu adevărat, starea de fapt, reală“ (vezi C. H. Kahn, *The Verb Be in Ancient Greek*, *op. cit.*, p. 455 și cele două exemple: Tucidide, *Războiului peloponesiac*, VII, 8, 2: τὰ ὄντα = faptele, situația reală, felul în care stau lucrurile; Herodot, *Istorii*, V, 50, 7: λέγειν τὸ ἐόν = a spune adevărul, a spune cum stau lucrurile). La Platon, acest sens este preluat și întărit: ființa veritabilă, adică cea neschimbătoare și eternă, este numită

lumea sensibilă ajung să fie privite mai degrabă ca devenire, decât ca ființă[1]. Dar, în felul acesta, οὐσία se arată a fi *ceea ce este cu adevărat*, iar sensul lui οὐσία se suprapune în mare măsură peste sensul lui ὄντως ὄν: οὐσία arată ceea ce este un lucru; însă ceea ce este un lucru este ființă în mod veritabil (ὄντως ὄν)[2].

În acest sens, „dincolo de οὐσία" ar însemna dincolo de idei, care sunt precum niște esențe ale lucrurilor. De ce este nevoie de acest „dincolo de οὐσία"? Pentru că, la Platon, problema ideilor ajunge într-o dificultate majoră: ideile arată ce sunt lucrurile, ele explică ce anume gândim atunci când spunem că ceva este. Totuși, se pune întrebarea ce sunt ideile însele, sau de ce ele reușesc să explice ce sunt lucrurile. Altfel spus, dacă atunci când cunoaștem un lucru cunoaștem de fapt ideea acelui lucru, atunci ce face ca ideile însele să fie cognoscibile? Ideile însele au astfel nevoie de o sursă a lor, care să le facă să fie, și care să le facă cunoscute; iar această sursă este *dincolo de* οὐσία. O problemă care subzistă însă la Platon este cea a statutului acestui *bine de dincolo de ființă*. Mai precis, binele însuși este descris, într-o primă etapă, ca o idee. Rămâne astfel neclar ce ar însemna o idee (a binelui) *dincolo de* spațiul ideilor[3].

---

ὄντως ὄν: „ceea ce este cu adevărat, ființa reală, veritabilă" (vezi *Sofistul*, 240 b 3: „adevărul este o ființă veritabilă", *Timaios*, 52 c 5: „discursul adevărat vine în ajutorul ființei veritabile"). Expresia este formată din participiul ὄν (*fiind*), întărit de un adverb format tot de la verbul *a fi*: ὄντως (*în mod real*, *actual*, *în mod veritabil*). Limba greacă leagă astfel sensul ființei de sensul adevărului unui lucru. O traducere mai apropiată de expresia grecească ar fi „ființa care ființează cu adevărat", pentru a nu pierde nici nuanța *realității* acestei ființe. De asemenea, ὄντως ὄν poate fi înțeles drept „ceea ce este așa cum este", așadar ceea ce nu se schimbă, ceea ce rămâne identic. *A fi cu adevărat* înseamnă a rămâne identic cu sine, a nu se abate de la ceea ce acel lucru este, adică de la οὐσία lui.

[1] Această perspectivă se regăsește și la Plotin: vezi Enneade, VI, 2, 1.20.

[2] La Aristotel, relația dintre cei doi termeni se schimbă: dacă ὄν se spune în multe sensuri (*Metafizica*, 1003, a 33), punctul în jurul căruia gravitează toate aceste sensuri este reprezentat de categoria οὐσία, care însă indică în primul rând individualul concret, și apoi, într-un sens derivat, genul din care acesta face parte.

[3] Plotin va depăși această dificultate, făcând ca *binele de dincolo de ființă* să fie un principiu non-formal, anterior ideilor.

La Plotin, diferența dintre ὄν și οὐσία se șterge complet în lumea inteligibilă. Aceasta nu este o abstracție conceptuală, ideile nu sunt niște universale, ci sunt individuale, sunt ființe propriu-zise. În plus, în cazul ființelor inteligibile nu mai există o distanță între existența lucrului respectiv și ce anume este el, ci orice ființă inteligibilă este ea însăși o esență, o οὐσία. Plotin arată chiar că ὄν este un nume potrivit pentru οὐσία[1]. Astfel, ὄν, οὐσία și ὄντως ὄν ajung să se identifice.

Trebuie să insistăm mai mult asupra acestei diferențe dintre „a fi“ în lumea sensibilă și „a fi“ în lumea inteligibilă. Într-un anumit context[2], Plotin vorbește despre două feluri de „a fi“ (εἶναι). El spune că, dintre lucrurile despre care spunem că „sunt“, unele sunt identice cu acest fapt însuși de a fi, iar altele sunt diferite de propriul lor *a fi*. De pildă, un om concret nu este identic cu umanitatea însăși, care îl face să fie om; în schimb, sufletul simplu, esențial, care nu se predică despre altceva, este prin sine însuși, iar nu prin ceva anterior lui. Așadar, în lumea sensibilă, deși spunem că lucrurile de aici *sunt* (și le numim ὄντα), totuși, ele *sunt* doar într-o manieră derivată, deoarece ele însele sunt distincte de propriul lor fapt de *a fi*, care le vine din altă parte. Tocmai de aceea, atunci când se trece la lumea inteligibilă, lucrurile de acolo vor fi numite ființe veritabile (τὰ ὄντως ὄντα), deoarece ele sunt identice cu propriul lor fapt de a fi, așadar ele *sunt* cu adevărat, adică în mod direct, iar nu derivat. Mai precis, în lumea inteligibilă nu mai există această diferență dintre lucrul care este (τὸ ὄν) și ființa lui (οὐσία), care îl face să fie, care îi

---

[1] Vezi *Enneade*, III, 7, 6.27–29: Plotin se întreabă de unde vine nevoia de a preciza că *ființa veritabilă* este o ființă *veșnică* (ἀεὶ ὄν). De fapt, spune Plotin, termenul cel mai adecvat ar fi acela de ὄν. Însă, deoarece acest termen este folosit pentru a indica οὐσία, iar unii au atribuit οὐσία lucrurilor schimbătoare, a fost nevoie să se precizeze că ființa însăși (ὄν) este de fapt eternă. Plotin arată chiar că, în mod real, ὄν desemnează ființa inteligibilă, pe când lucrurile sensibile nu sunt propriu-zis „ființe“, ci ele țin de domeniul devenirii (vezi *Enneade*, VI, 2, 1.16–21).

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 14.1–4.

conferă un *a fi* (εἶναι). Οὐσία, care arată ce este lucrul și care devine obiect al gândirii, se identifică cu ființa (ὄν) respectivă care gândește. Altfel spus, la acest nivel, nu mai avem o οὐσία separată de cel care gândește această οὐσία, așadar nu mai avem o οὐσία pe care altcineva să o poată gândi, ci ființa inteligibilă își gândește propria οὐσία, iar această οὐσία este ea însăși cea care gândește. Plotin expune în mod detaliat tocmai această unitate dintre lucrul care este și ceea ce este acel lucru, respectiv cum este el gândit. El realizează astfel unitatea cea mai strânsă, dar și cea mai largă a ființei, suprapunând diversele aspecte ale ființei: ca ὄν, ca οὐσία, ca obiect al gândirii, dar și ca agent al gândirii.

Tocmai de aceea, vom vedea că pentru Plotin dincolo de οὐσία va fi și dincolo de ὄν, adică dincolo de ființa veritabilă (ὄντως ὄν), precum și dincolo de această gândire a intelectului care se gândește pe sine. Plotin folosește toate cele trei expresii, în echivalență: ἐπέκεινα ὄντος[1], ἐπέκεινα οὐσίας[2], precum și ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως[3].

### 3. Expresia „dincolo de ființă“ de la Platon la neoplatonici

După aceste minime precizări privind sensul lui οὐσία la Platon și apoi la Plotin, se cuvine să analizăm însăși expresia „fondatoare“ a neoplatonismului: „dincolo de ființă“, pornind de la rădăcina ei platonică și până la bogăția de sensuri pe care o va cunoaște în neoplatonism.

La Platon, expresia „dincolo de ființă“ este singulară; ea nu reapare în nici un alt context afară de cel din *Republica*, 509 b 9. Iar în acest context statutului binelui de dincolo de ființă este discutabil. Pe de o parte, Platon vorbește despre ideea de bine, care ar intra în mod normal în spațiul ființei, ca una dintre idei, iar pe de altă parte aflăm că acest bine este dincolo de ființă, sau deasupra

---

[1] Vezi Plotin, *Enneade*, III, 9, 9.1; IV, 4, 16.27; V, 1, 10.2; V, 5, 6.11; VI, 8, 9.27.

[2] Vezi Plotin, *Enneade*, I, 7, 1.19; V, 1, 8.8; VI, 8, 16.34; VI, 9, 11.42.

[3] Vezi Plotin, *Enneade*, I, 7, 1.20; V, 1, 8.7; V, 8, 1.3.

ființei, depășind-o în privința puterii și a vârstei. Totuși, maniera acestei depășiri nu este aprofundată și explicată mai mult. Putem înțelege că binele este superior ideilor distincte, lucrurilor cognoscibile pe care le face să fie și pe care le face să fie cunoscute: astfel, binele nu ar mai fi doar o anumită οὐσία, așa cum soarele, prin care putem vedea celelalte lucruri, nu mai este el însuși un lucru anume, vizibil, ci este însăși lumina, adică condiția oricărei vizibilități. În același fel, binele nu ar fi doar o anume οὐσία, așadar un lucru cunoscut ca atare, ci el este cel care face ca fiecare obiect cunoscut să fie și să aibă o οὐσία, aceasta fiind de fapt ceea ce cunoaștem, atunci când cunoaștem un lucru. Dar, deși nu poate fi un lucru anume, cu o οὐσία determinată, totuși, nu este deloc clar ce statut îi rămâne acestui bine.

În lectura lor la acest pasaj despre *binele de dincolo de ființă*, neoplatonicii extrag din textul respectiv o indicație concretă a unui principiu anterior ființei, pe care îl identifică cu unul non-plural (din *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8). Mai mult decât atât, ei operează un fel de reducție a textului platonic, citindu-l într-o grilă mai radicală. Astfel, dacă la Platon binele era o idee[1], Plotin și ceilalți neoplatonici nu mai înțeleg binele ca o idee, ci ca anterior sferei ideilor, adică anterior lumii inteligibile în întregul ei. Pe de altă parte, în pasajul din *Republica*, Platon arată în ce sens este binele dincolo de ființă: el stă dincolo de ființă (τῆς οὐσίας [...] ὑπερέχοντος) *prin vârsta*[2] *și prin puterea lui* (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει). O altă traducere mai precisă ar fi aceasta: „unul este *deasupra* ființei, prin vârsta și puterea lui“, așadar el este de fapt mai vârstnic și mai puternic. El depășește ființa sub aceste două aspecte. În schimb, la autorii neoplatonici — începând cu Plotin — sensul lui ἐπέκεινα devine absolut: unul-bine va fi dincolo de ființă și de intelect sub toate aspectele; el nu mai este o idee și nu mai are nici una dintre determinațiile ființei, de aceea nici nu

---

[1] Platon, *Republica*, 508 e 4 (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν).

[2] Cuvântul πρεσβεία, tradus aici prin „vârstă“, are și sensul de rang sau demnitate, de drept al celui mai vârstnic.

mai este nevoie să se precizeze sub ce aspect este unul-bine dincolo de ființă[1]. Acest lucru se reflectă și la nivel terminologic: din explicația mai largă a lui Platon, neoplatonicii vor păstra doar această expresie: „dincolo de ființă“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), eliminând precizarea „în privința vârstei și a puterii“ (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει).

În plus, trebuie să mai remarcăm o nuanță a textului platonic, pe care autorii neoplatonici tind să o absolutizeze: binele este dincolo de ființă, deoarece el dă ființă obiectelor cunoașterii. Așadar, la Platon, problema are trei niveluri: obiectele cognoscibile, ființa lor, pe care o primesc de la bine, și binele care este astfel dincolo de ființa acestor obiecte cognoscibile. Binele este superior ființei (οὐσία) deoarece el oferă ființă lucrurilor cognoscibile. În loc să fie el însuși o ființă (οὐσία), el este precum cauza ființei[2], dar nu iese total din spațiul lui „a fi“[3], așa cum soarele care este sursa luminii și a vizibilității rămâne totuși în sfera luminii și a vizibilului. În schimb, pentru neoplatonici, principiul unu-bine este dincolo de ființă într-un sens absolut al ființei, adică dincolo de întreaga sferă a ființei veritabile și complet distins de natura ființei.

Să vedem însă ce înseamnă pentru Plotin expresia platonică: „dincolo de ființă” și de ce aceasta devine pentru el maniera cea mai adecvată de a indica principiul prim.

---

[1] Vezi și analiza lui L. Brisson („Présupposés et conséquences d’une interprétation ésotériste de Platon“, în *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000, Anexa 3, pp. 83–87), care insistă asupra importanței acestor două precizări din textul platonic.

[2] Tot astfel, în *Republica*, 508 e, se spune că binele este cauza științei și a adevărului, și tocmai de aceea el este superior științei și adevărului.

[3] Astfel, în *Republica*, 507 b, Platon vorbește despre „binele în sine“ (αὐτὸ ἀγαθόν), care este anterior lucrurilor multiple ce au caracterul binelui; binele în sine este ideea unică, aceasta fiind numită „ὃ ἔστιν“, adică „ceea ce este“.

## *C. Sensurile lui „dincolo de ființă“ la Plotin*

Expresia „dincolo de ființa“ presupune doi „termeni“: *ființa*, respectiv *principiul de dincolo* de ființă. În consecință, „dincolo de ființă“ poate fi explicat fie din perspectiva principiului, fie din perspectiva ființei. Ambele perspective sunt la fel de îndreptățite, iar la limită ele nu pot fi despărțite propriu-zis, ci diferă doar printr-un accent superior pus asupra unui termen sau asupra celuilalt. De aceea, vom încerca să le abordăm pe amândouă, discutând atât despre principiul care este „dincolo de ființă“, cât și despre ființa care rămâne „dincoace“ de principiu. În primul rând, vom discuta despre „identitatea“ principiului de dincolo de ființă, și anume, ne vom referi la cele două aspecte prin care el este definit: principiul este „unu“ și „bine“ în același timp. După această primă analiză, vom trece la a doua parte a problemei, oprindu-ne asupra ocurențelor textuale ale expresiei „dincolo de ființă“ și discutând în mod aplicat care sunt „aspectele“ ființei față de care principiul se arată a fi „dincolo“.

### 1. „Dincolo de ființă“ din perspectiva principiului unu-bine

Sensurile transcendenței principiului față de ființă sunt expuse de Plotin pornind fie de la aspectul de unitate al principiului, fie de la aspectul său de bine absolut. Tocmai de aceea trebuie să precizăm prin ce anume se disting aceste două aspecte ale principiului, dar și cum ajung ele să fie identificate de gândirea neoplatonică. În plus, această bivalență a principiului poate să surprindă. Astfel, dacă privim cele două aspecte ale principiului în distincția lor, am putea avea impresia că acestea sugerează o dualitate a principiului. Totuși, așa cum vom încerca să explicăm în continuare, unul și binele nu se disting decât din perspectiva gândirii care încearcă să surprindă principiul, așadar din perspectiva ființei care urmează după principiu, fără însă a afecta natura unitară a principiului absolut, fără a împărți această natură. Să vedem așadar ce înseamnă principiul ca unu și cum anume

acest unu este în același timp binele absolut, fără ca binele prim să fie „altceva“ decât unul absolut.

**Principiul ca unu.** Preluând expresia platonică *dincolo de ființă* și făcând din ea țelul ultim al gândirii sale, Plotin iese din termenii ontologiei tradiționale: ființa lucrurilor nu mai este gândită prin apel la o ființă primă, ci ființa — cu ambele sale caractere, atât cel de unitate cât și cel de pluralitate — este explicată prin ceea ce o face să fie unitară, înainte chiar ca ea să poată desfășura o pluralitate specifică.

Plotin își dă seama de faptul că o unitate plurală nu poate exista decât printr-o unitate pură, printr-un unu absolut, deoarece într-o pluralitate unul este primit din altă parte, adică de la unul anterior; totuși, unitatea nu poate fi primită mereu din afară, de la o unitate anterioară, ci înaintea acestei serii de pluralități unitare trebuie să existe unul însuși, non-plural. Acesta este cel de la care fiecare dintre celelalte lucruri își primește unitatea, ajungând să fie un „unu“ determinat[1]. Unul absolut generează ființa, impunându-i o unitate specifică, făcând-o să fie ea însăși un unu. Diferența dintre cele două feluri de unu constă în aceea că unul ființei este un unu primit, pe când unul absolut este cel care dă unitatea, care dă acest unu al ființei.

Unul dă ființei condiția fundamentală în care aceasta poate apărea: anume unitatea; în felul acesta el generează ființa, făcând-o să fie ceea ce este. Considerăm că acesta reprezintă punctul central al superiorității unului absolut față de ființă, și că doar pornind de aici putem înțelege ce înseamnă că unul este „dincolo de ființă“. Este adevărat că Plotin însuși nu prezintă transcendența unului față de ființă într-o anumită ordine sistematică, de aceea este foarte greu să identificăm un sens fundamental al acestei transcendențe, pornind de la care să putem ordona toate celelalte sensuri. De fapt, unul este transcendent ființei în toate sensurile

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 3, 15.17: „cel de la care, într-un fel, celelalte [lucruri] sunt și ele [unu]“ (παρ᾽ οὗ πως καὶ τὰ ἄλλα).

acesteia, iar analiza acestei transcendențe poate începe cu orice aspect. Totuși, toate sensurile lui „dincolo de ființă“ sunt legate de faptul că ființa, ca unu-plural, este instituită de unul absolut care îi dă unitatea.

**Principiul ca bine.** Totuși, am văzut deja că ființa veritabilă nu este una inertă, lipsită de viață. Dar atunci, această unitate — pe care o primește și în jurul căreia se constituie — nu îi poate rămâne indiferentă, și nu poate fi ceva de care ființa să nu „știe“ într-un fel. Din contră, ființa veritabilă este o ființă gânditoare, iar gândirea ei este îndreptată tocmai spre această unitate a ființei și, mai precis, spre cel de la care ea primește unitatea sa, adică spre unul absolut, pe care încearcă în mod constant să îl surprindă. Ființa însăși nu poate exista în lipsa unului absolut; în plus, activitatea ei nu vizează altceva decât acest principiu absolut unitar.

Dar, conform unui principiu aristotelic[1], orice activitate se îndreaptă spre un bine propriu. Plotin aplică și el acest principiu, însă într-o formă ușor diferită: pentru el, cel spre care se îndreaptă activitatea unui lucru este binele acelui lucru; în consecință, cel spre care se îndreaptă activitatea ființei veritabile este binele ei, iar acesta este *binele absolut*, deoarece el nu mai este binele unei ființe anume, ci este binele întregii ființe, și anume al ființei veritabile. El nu este doar „ceva bun“, un bine determinat, ci este binele suprem[2], dincolo de care nu mai poate exista un alt bine. Dar atunci, *binele* ființei este însuși *unul* spre care se îndreaptă activitatea sa. În felul acesta, unul absolut este identificat cu binele absolut.

**Unul este identic cu binele.** Totuși, nu trebuie să înțelegem că unul și binele ar fi două lucruri diferite, pe care Plotin — și întreaga tradiție neoplatonică — le suprapune. Din contră, cele

---

[1] Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1094 a 1–2.

[2] Vezi Plotin, *Enneade*, V, 5, 13.1–2: „el este Binele, iar nu un bine“ (τἀγαθὸν αὐτὸν ὄντα καὶ μὴ ἀγαθόν).

două aspecte ale principiului prim — acela de unu absolut și acela de bine prim — funcționează în același timp, iar între ele nu există o diferență decât dacă privim relația principiului cu ființa, așadar cu realitatea pe care acest principiu o generează. Astfel, ca sursă a întregii realități plurale, principiul ne apare ca unu; în schimb, ca scop final al întregii realități, așadar ca acela spre care tinde întreaga realitate, principiul ne apare ca bine. Principiul „prim" este astfel și principiul „ultim" al întregii realități. El are două aspecte indisociabile: atât acela de sursă, origine și început al realității, cât și acela de țintă, de scop și de finalitate a întregii realități[1]. Totuși, cei doi termeni — începutul și sfârșitul — au sens numai în relație cu ceea ce începe, respectiv cu ceea ce se îndreaptă spre un sfârșit, așadar ei au sens numai în relație cu ceea ce vine după principiu, cu ceea ce este diferit de principiu, și care își are în principiu atât sursa, cât și țelul existenței sale. De aceea, cele două aspecte ale principiului nu introduc nici o dualitate în principiul însuși și nu împart unitatea lui. Principiul este și cel care fundamentează întreaga realitate, cel care face posibilă ființa veritabilă — și, în consecință, chiar și spațiul devenirii —, dar el este în același timp cel spre care întreaga ființă își concentrează activitatea ei specifică. De aceea, Plotin poate să vorbească despre principiu sprijinindu-se atât pe analiza platonică asupra unului, cât și pe analiza platonică privind binele — de aici decurgând bogăția de sens a *Enneadelor*.

Să vedem însă, și mai concret, cum anume coexistă cele două aspecte ale principiului și de ce ființa este generată tocmai de cel spre care ea însăși se îndreaptă. Actul prin care ia naștere ființa este un act de contemplație a unului absolut: ființa încearcă să cuprindă această unitate, însă nu obține decât imaginea duală a propriei sale existențe, care se depărtează de unu tocmai în timp ce vrea să îl cuprindă. Dar atunci, acest act de contemplație este în același timp un act de dorire a unului anterior, iar în această

[1] Pentru identitatea începutului (principiul) cu sfârșitul (scopul final), vezi *Enneade*, III, 8, 7.17; V, 8, 7.45–47.

dorire ființa se reîntoarce constant spre principiul ei, adică spre cel de la care ea provine, spre cel de la care, într-un fel, ea se depărtează.

Desigur, nu trebuie înțeles că ar exista o distincție între aceste două aspecte ale principiului și că principiul ca sursă a realității ar fi diferit de principiul ca scop. Scopul final nu este un moment ulterior, la care realitatea ar ajunge în urma desfășurării sale. Din contră, Plotin concepe relația de întemeiere a realității în principiu astfel încât această producere a realității să fie în același timp un act de dorire a principiului, o tensiune care reîntoarce lucrurile spre principiul lor. Altfel spus, lucrurile tind spre principiu în același timp în care ele sunt produse; ele vor să se întoarcă la principiul lor tocmai în măsura în care acesta le instituie ca diferite. În măsura în care ființa dorește principiul și tinde să îl cuprindă în gândirea ei, tocmai în această măsură ea este instituită ca diferită de principiu, pe care nu îl poate cuprinde, deoarece gândirea ființei rămâne plurală.

Unul este astfel și cel de la care începe activitatea de contemplație proprie ființei, dar și cel spre care se întoarce dorința constantă a acesteia. Totuși, el nu este niciodată un „obiect" propriu-zis al contemplației și al dorinței ființei, ci acestea indică în direcția principiului, fără însă a indica „ceva" anume[1]. Principiul este *unu* față de ființa plurală care provine de la ea, și este *bine* față de ființa care își îndreaptă întreaga sa activitate spre el; totuși, el nu este un „unu" determinat și nici un „bine" determinat. Observăm astfel că cele două aspecte ale principiului, acela de „unu" și acela de „bine", nu au un sens static: ele nu sunt niște proprietăți care ar reveni unui lucru anume, unei realități precise. Ele au mai degrabă un sens „funcțional": ființa se instituie pornind de la unitatea absolută, care este în același timp binele ei cel mai înalt. Astfel, structura realității — de la principiul prim până

---

[1] Ideea va fi preluată și accentuată de Damascius, care vorbește despre „presentimentul" principiului absolut, căruia nu-i corespunde, însă, un obiect concret, determinat (vezi *De principiis*, R. I, 4.6–8).

la ultimele derivate — poate fi citită în două direcții: pe de o parte, de la principiu la derivatele sale, vedem cum principiul întemeiază întreaga realitate, întreaga pluralitate a ființelor, care nu poate exista fără simplitatea anterioară a principiului unu. Pe de altă parte, de la derivate înspre principiu, principiul apare ca acela înspre care se îndreaptă dorința tuturor ființelor, el este scopul final al întregii realități, binele comun al tuturor ființelor. Astfel, principiul face ca desfășurarea realității să fie una circulară: realitatea începe de la principiu ca unitate absolută și anterioară, dar, în același timp, realitatea își are finalitatea în același principiu, ca bine absolut. Principiul este cel de la care începe desfășurarea — inevitabil plurală — a ființei, iar în acest sens el este *unul absolut*, necesar acestei desfășurări; în același timp, principiul este și cel în jurul căruia gravitează ființa, cel pe care ființa tinde să îl cuprindă, să îl atingă, iar în acest sens el este *binele* ei absolut. Cele două aspecte ale principiului se „reflectă" unul în celălalt, constituind două laturi necesare ale relației ființei cu principiul său: ființa se „depărtează" de la principiul care rămâne absolut unu, dar în același timp ea tinde să reducă această depărtare față de principiu, ea tinde spre unul absolut ca spre binele ei propriu. Dacă între principiu și ființă există o dinamică dublă (în sensul în care ființa se depărtează constant de principiu, dar revine și tinde mereu spre el, rămânând totuși în distincția ei față de el), atunci „unul" și „binele" nu sunt decât cele două capete perfect simetrice ale acestei dinamici[1]. În ambele cazuri, principiul are o existența și o funcție extra-ontologică, adică el fie precede ființa (ca unul care o face posibilă), fie

---

[1] Imaginea intuitivă a acestei duble dinamici nu trebuie să fie aceea a unei linii, al cărei „început" imaginar este întotdeauna diferit de „sfârșitul" ei, ci metafora cea mai elocventă care sugerează această dinamică este cea a centrului unui cerc: punctele cercului se depărtează de centru, deoarece ele există tocmai în această depărtare față de centru, însă ele tind în același timp spre centru, și numai această con-centrare a lor spre centru este cea care le ține împreună și care face din ele figura concretă a cercului. Este o metaforă pe care Plotin o folosește în repetate rânduri: de pildă, *Enneade*, I, 7, 1.24; IV, 2, 1.24; V, 1, 11.10; VI, 5, 5.13.

direcționează sfera ființei spre scopul ei cel mai propriu, rămânând însă în afara ei, într-o constantă „posteritate", ca un țel mereu țintit, însă niciodată atins în mod efectiv. Principiul rămâne astfel „dincolo de ființă", în două sensuri ale acestui „dincolo": atât ca un „început" care niciodată nu a fost materializat, cât și ca un „sfârșit sau scop", care niciodată nu va fi concretizat, atins. Principiul unește astfel sensul originii cu sensul finalității întregii realități. Totuși, aceste două aspecte nu individualizează principiul însuși, nu fac din el o origine propriu-zisă și un scop propriu-zis. Altfel spus, principiul nu este „un unu absolut" și „un bine absolut", adică un unu și un bine determinat, ci el își exercită aceste două „funcții" ale sale, fără însă a deveni el însuși „o ființă anume", ci rămânând în afara sferei ființei pe care o generează și care tinde spre el. Principiul va fi astfel „dincolo de ființă".

Tocmai acest caracter nedeterminat al principiului este cel care explică identitatea unului și a binelui. Unul absolut este identic cu binele absolut deoarece principiul nu este „ceva anume", la care să se adauge apoi proprietatea *binelui*, sau cea a *unității*, ca și cum *unul* ar fi diferit de *bine*. Să dăm un exemplu intuitiv, pentru a înțelege acest lucru: dacă Socrate și Platon sunt doi indivizi, ei sunt în primul rând oameni, sau ființe, iar faptul că unul este Socrate iar celălalt este Platon vine să îi departajeze, să îi distingă, făcând din ei două entități diferite. În schimb, în cazul principiului nu mai funcționează această logică a ființei: principiul nu este „ceva anume", caz în care „a fi unu" și „a fi bine" s-ar aplica acestui „ceva" ca două proprietăți distincte. Din contră, binele și unul indică această natură primă și simplă a principiului, fără să o determine. Prin „unu" și „bine" nu spunem ceva despre principiu, „nu *predicăm* ceva despre el, ci ni-l *indicăm* nou înșine, pe cât posibil"[1].

Astfel, am putea spune că, la limită, unul este identic cu binele tocmai pentru că unul și binele nu mai au sensuri determinate — și astfel, sensuri distincte — ci „unul" și „binele" nu sunt

---

[1] Plotin, *Enneade*, II, 9, 1.7–8.

decât maniere de a indica principiul prim, această natură unică și identică, în care nu există nici o dualitate. Așadar, la drept vorbind, este impropriu a spune că „unul“ *este identic* cu „binele“, pentru că unul și binele nu înseamnă două lucruri anume, care să se identifice. Nu putem spune că principiul ca *unu* este identic cu principiul ca *bine*, deoarece *unul* și *binele* nu se află propriu-zis în principiu, ci ele sunt doar două maniere prin care gândirea noastră duală încearcă să-și arate sieși principiul[1]. În articolul „Plotinos“, H.-R. Schwyzer consideră că fragmentul din *Enneade* II, 9, 1.5 arată că unul și binele sunt identice[2]. Dar, de fapt, dacă analizăm textul respectiv, observăm că Plotin însuși nu spune că *unul* ca atare ar fi identic cu *binele* ca atare, ci doar că, *atunci când spunem* unu și atunci când *spunem* bine, vorbim de fapt despre o aceeași natură. În concluzie, *unul* și *binele* nu sunt identice ca două principii, sau ca două aspecte concrete ale principiului, ci ca două maniere în care gândirea noastră indică un unic principiu. Mai precis, identitatea *unului* cu *binele* este afirmată ca o precauție, în sensul că, atunci când numim principiul *unu* și *bine*, aceste două indicații nu trebuie înțelese ca distincte, nici ca o dualitate care ar afecta principiul însuși. Astfel, identitatea *unului* și a *binelui* are sens doar din perspectiva ființei, care se reclamă de la o *unitate* primă și care tinde spre un *bine* propriu; în schimb, din perspectiva principiului, *unul* și *binele* nu mai funcționează propriu-zis, nu mai sunt prezente ca atare, deci, nici nu mai are sens să ne întrebăm dacă ele sunt identice. La limită, principiul este transcendent ființei tocmai pentru că el însuși nu mai este propriu-zis nici „unu“, nici „bine“.

---

[1] Astfel, întreaga gândire a lui Plotin stă sub această condiție: discursul despre principiu nu descrie principiul, ci încearcă doar să indice înspre el și să apropie pe cât posibil sufletul de principiul prim.

[2] H.-R. Schwyzer, „Plotinos“, în *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXI.1, 1951, col. 552, 48–52: „Doch mus man sich Plotinos Gleichung vor Augen halten: ὅταν λέγωμεν τὸ ἕν, καὶ ὅταν λέγωμεν τἀγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν II 9, 1, 5, d. h. ἕν und ἀγαθόν sind identisch.“

### 2. „Dincolo de ființă“ din perspectiva triadei ființă-viață-intelect

Am analizat transcendența principiului prim atât ca unu, cât și ca bine. În continuare, vom aborda cealaltă perspectivă a lui „dincolo de ființă“, și anume pornind de la ființă: mai precis, vom analiza caracteristicile ființei, pornind de la care Plotin instituie necesitatea unui „dincolo de ființă“. Sprijinindu-ne pe ocurențele lui „dincolo“ (ἐπέκεινα) în opera lui Plotin, vom vedea că există trei sensuri ale transcendenței, corespunzătoare structurii triadice a intelectului divin, care este în același timp ființă, viață și gândire. Astfel, dacă intelectul a fost descris ca o ființă cu o structură plurală complexă, unul este dincolo de această structură; dacă intelectul are o viață proprie, o activitate internă, unul este anterior oricărei activități; de asemenea, dacă intelectul este o gândire de sine unitară, unul este dincolo de gândirea cea mai unitară. La fiecare dintre aceste niveluri, principiul este transcendent fie ca unu, fie ca bine absolut. Totuși, în măsura în care cele două sensuri se suprapun, ca două nuanțe inseparabile ale principiului, principiul nu este niciodată unul prim, fără a fi și binele absolut, și invers. De aceea, în analiza care urmează ne vom referi la principiu ca fiind „unul-bine“, reunind astfel cele două aspecte ale principiului pe care gândirea neoplatonică le suprapune.

**Dincolo de *structura* ființei**. Un prim sens al transcendenței unului — foarte strâns legat de ideea că unul generează ființa — constă în aceea că unul absolut este non-plural. Dacă ființa este o unitate plurală, ceea ce o face posibilă este un unu anterior; dar atunci, acest unu nu poate fi la rândul său plural, ci el este doar unu, așadar este non-plural.

Pluralitatea ființei are un statut aparte: ea nu poate fi infinită (deoarece nu poate exista un infinit în act, ci doar în potență[1]); dar, pentru a fi limitată, pluralitatea are nevoie de o unitate. Dar

[1] Vezi partea întâi, capitolul 3, A.

această unitate nu poate veni de la ceva care ar fi la rândul lui plural, ci numai de la ceva care este doar unu. Acest unu va fi însă *dincolo de ființă*, adică dincolo de pluralitatea ființei; el va avea, în consecință, toate „caracteristicile“[1] răsturnate ale ființei: el nu mai este plural, nu mai este limitat, nu mai este compus, nu mai este determinat în nici un fel. *Dincolo de ființă* va însemna așadar *dincolo de structura plurală a ființei*.

Plotin pune în mod explicit expresia „dincolo de ființă“ în legătură cu structura ființei[2]. El arată că „*dincolo de ființă* vine de la faptul că ființa nu poate să nu fie plurală“[3]. În schimb — așa cum se arată în alt context[4] — „cel care nu are în sine multe [părți]“ (τὸ μὴ πολλὰ ἔχον ἐν ἑαυτῷ) este unul însuși, care nu mai participă la un alt unu. Față de acest unu în sine, absolut, orice altceva este inferior (χεῖρον), deoarece orice altceva este plural și aspiră spre unu. Astfel, anterioritatea unului față de ființă — ca anterioritate față de pluralitate — capătă la Plotin un sens absolut: unul este dincolo de ființă și nimic altceva nu poate fi dincolo de unu[5]. Anterioritatea unului față de pluralitate este anterioritatea principiului față de derivatele sale.

---

[1] Punem „caracteristici“ între ghilimele tocmai pentru că, de fapt, acest unu de dincolo de ființă nu va avea nici o caracteristică, el fiind dincolo de suma caracteristicilor posibile în sfera ființei. „Caracteristica“ lui fundamentală este aceea că el nu mai poate fi determinat și că nimic nu îl mai poate caracteriza, iar tot ceea ce a fost spus despre ființă devine inadecvat unului însuși.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 2, 17.22–25.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 2, 17.23.

[4] Plotin, *Enneade*, V, 3, 15.15–18.

[5] Plotin, *Enneade*, V, 3, 15.8–9: „Căci ce poate fi dincolo de unu? (τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς [...] ἐπέκεινα)“. Acesta este un context foarte fructuos din punct de vedere al problematizării neoplatonice asupra primului principiu. Astfel, la Plotin, faptul că principiul prim este *dincolo de ființă și dincolo de toate* are și sensul că nimic nu poate fi *dincolo de unu*, dincolo de principiu. În schimb, așa cum vom vedea în continuare, Damascius va observa că, dacă unul este dincolo de ființă și dincolo de toate, atunci el păstrează o relație cu acest „totul“, nefiind, în consecință, absolut transcendent. Tocmai de aceea, Damascius va pune problema unui principiu *dincolo de unu*, depășind astfel interdicția lui Plotin în acest sens.

Explicând transcendența față de ființă prin transcendența față de pluralitate, Plotin unește de fapt cele două referințe platonice: din *Republica* și din *Parmenide*. A fi *dincolo de ființă* înseamnă a fi *non-plural*: în felul acesta, binele de dincolo de ființă din *Republica*[1] este învestit cu caracteristica non-pluralității a unul din prima ipoteză a dialogului *Parmenide*[2].

De la acest prim sens al lui „dincolo de ființă“ ca „non plural“, se desprind alte câteva aspecte ale transcendenței unului, luând în considerare diversele aspecte ce determină pluralitatea ființei. În ipoteza unului absolut, Platon însuși pornea de la faptul că unul este non-plural, iar apoi nega de la el celelalte maniere ale pluralității (părți, întreg, figură, mișcare, etc.). La rândul lui, Plotin va nega de la principiul prim toate manierele plurale în care funcționează ființa. Astfel, în același context invocat mai sus[3], se arată că ființa conține mai multe genuri prime, fiind, în felul acesta, un unu-plural (ἓν πολλά)[4]. În schimb, principiul nu poate avea pluralitatea generică a ființei[5], această împărțire a ei pe mai multe linii de forță: mișcare, repaus, identitate, alteritate. În plus, dacă ființa este o pluralitate determinată, iar fiecare „element“ al ei are un caracter propriu, o putere paradigmatică și o formă proprie, în schimb, unul care depășește pluralitatea depășește și această determinare intrinsecă ființei. Unul-bine va fi lipsit de formă (ἀνείδεον). Plotin explică acest lucru făcând din nou apel la faptul că ființa a fost generată pornind de la unu: ființa (οὐσία) care a fost generată de la unu conține formele tuturor lucrurilor[6], deoarece nimic nu poate lipsi din ceea ce a fost

---

[1] Platon, *Republica*, 509 b 9 (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

[2] Platon, *Parmenide*, 137 c 4–5 (εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν).

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 2, 17.22–25.

[4] După expresia din dialogul *Parmenide*, 144 e 5.

[5] Vezi, de asemenea, *Enneade*, VI, 2, 13, unde se arată că unul anterior ființei nu poate fi el însuși gen, ci este anterior genurilor, fiind cel care produce pluralitatea genurilor.

[6] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.3–4.

generat de la unu. Dar, unul nu poate fi nimic din lucrurile — sau dintre formele — pe care le-a generat, ci el este *dincolo de acestea* (ἐπέκεινα τούτων)[1].

Dar atunci, un alt sens al transcendenței unului față de ființă este acela că unul-bine nu este „ceva anume“, el nu poate fi determinat drept „acesta“ (τὸ τόδε), așa cum era fiecare dintre ființe, precum și ființa în ansamblul ei[2]. Atât ca pluralitate a genurilor, cât și ca pluralitate a formelor, ființa este în mod necesar ceva determinat: fiecare parte a ființei este ceva anume, adică o formă anume (εἶδός τι). În schimb, unul nu mai este determinat în nici un fel. El nu poate fi înțeles ca un lucru anume (ὡς τόδε)[3] și nu poate fi numărat alături de lucrurile pe care le-a generat[4]. Unul absolut nu este „un unu anume“ (ἕν τι), așa cum este orice lucru determinat, ci el este „unu fără ceva anume“ (ἄνευ τοῦ «τὶ» ἕν), adică unul însuși (τὸ «αὐτό»)[5]. El nu este mai întâi „ceva“, căruia i-ar reveni apoi caracterul unității[6]. De aceea, Plotin

[1] Plotin, *Enneade*, V, 3, 16.35. Desigur, această manieră non-formală a unului nu indică o inferioritate a lui față de formă. El nu are nevoie de formă (*Enneade*, VI, 7, 32.10) ci, din contră, el este sursa formei și este superior formei: el este cel în care sunt fundamentate toate formele și intelectul însuși, ca sumă a formelor, sau ca „formă a formelor prime“, după cum îl numea Aristotel (*Despre suflet*, 432 a 2). Plotin preia această expresie aristotelică tocmai pentru a arăta că unul este superior intelectului și formelor sale (vezi *Enneade*, VI, 7, 17.35–36).

[2] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.5–6: „Căci ființa trebuie să fie ceva anume (τόδε τι)“.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.7.

[4] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.

[5] Plotin, *Enneade*, V, 3, 12.47–52. Recunoaștem în fundalul acestei probleme o referință la stoici, pentru care genul suprem al tuturor lucrurilor era „ceva“ (τί), în acesta intrând și ființa, și neființa. În schimb, Plotin, care critică pe larg această idee stoică, arată că principiul suprem nu mai intră în nici un gen, el nu mai este nimic anume, și tocmai de aceea toate lucrurile pot veni de la el.

[6] Vezi Plotin, *Enneade*, V, 4, 1.5–10: „el nu este altceva, și apoi unu“ (οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἕν). Se observă aici, ca și în multe alte pasaje ale *Enneadelor*, că Plotin vorbește despre unu utilizând vocabularul ființei (unul *este* prin el însuși și *este* cu adevărat unu), chiar dacă vrea să transmită de fapt transcendența unului față de ființă. Acesta va fi un aspect pe care Damascius îl va specula foarte mult, arătând că limbajul nostru, discursul nostru, este cel care ne îndepărtează de fapt de principiu, afirmând despre el lucruri care nu i se potrivesc.

trage concluzia că este fals chiar și a spune că el *este unu* (τὸ ἓν εἶναι). Desigur, în felul acesta reintroducem în el ființa și dualitatea, spunând în mod implicit că unul *este* ceva, deși el nu are în nici un fel ființă, ci este *dincolo de ființă*. Așadar, unul nu poate fi determinat nici măcar ca *unu*[1], dacă prin *unu* înțelegem ceva unitar, adică un unu anume. Unul absolut este liber de orice determinație, chiar și de cea mai înaltă, a unității.

În consecință, el nu mai poate fi indicat drept „acesta" sau „acela", deoarece el nu mai este ceva anume. Dar atunci, înseamnă că, chiar și dacă spunem că unul este „dincolo de ființă", acest „dincolo de ființă" nu mai indică nici el „ceva anume"[2], ci din contră, indică pe cel care nu mai este „acesta" (τὸ οὐ τοῦτο)[3]. Așadar, *dincolo de ființă* nu indică o zonă determinată a realității, precum un lucru concret, situat deasupra ființei, ci indică ceea ce nu mai poate fi determinat, ceea ce, într-un fel, nici nu mai poate fi indicat, deoarece nu mai este „ceva anume". În măsura în care ființa este ceva anume și este ceva determinat, *dincolo de ființă* este tocmai dincolo de această condiție a ființei.

Dacă universul inteligibil este foarte bine determinat și structurat ca esență și ca număr, deasupra intelectului avem o indeterminare absolută, însă nu în sensul unei instabilități ontologice, ci în sensul depășirii oricărei determinații: unul nu mai are nevoie să fie „ceva anume". El este absolut liber, pentru că în cazul lui nu mai funcționează nici o determinație și nici o necesitate.

Dacă unul absolut este dincolo de orice determinație, ființa este un fel de urmă a unului[4], deoarece el îi dă unitatea, ca o

---

[1] Plotin reia analiza platonică asupra unului din prima ipoteză (*Parmenide*, 141 e 10–11), care, nefiind plural, nu putea avea nici o determinație a ființei — inevitabil plurală — , astfel încât, în cele din urmă, el nu putea fi nici măcar unu, deoarece chiar și în acest caz ar fi fost ceva anume și ar fi participat la ființă.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.11–12 (Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει).

[3] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.13.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 17. De asemenea V, 5, 5: ființa ca urmă a unului, de la care derivă. La Damascius, întreaga realitate va fi gândită ca o urmă a inefabilului.

primă determinație a ființei. Formele inteligibile nu pot fi forme decât pentru că sunt precizate, fixate în ceea ce sunt ele, iar această fixare o primesc prin prezența unului care le dă unitate, rămânând el însuși dincolo de orice determinație, chiar și de cea concretă a unității. Astfel, principiul indeterminat dă naștere determinației esențiale a ființei: determinația unității. Cel care este unitar fără a fi „ceva anume“ determină prin prezența lui ființa unitară, cea care nu mai este unu absolut, ci este un prim unu determinat, un prim „ceva anume“ unitar. Unul absolut este astfel sursa indeterminată a tuturor ființelor pe care le determină și le generează.

Unul este „puterea tuturor [lucrurilor]“ (δύναμις πάντων). Venind de la cea mai mare putere, activitatea lui prinde existență reală și devine astfel ființă. Dar, în felul acesta, principiul însuși este *dincolo de ființă* și *dincolo de toate* (ἐπέκεινα τῶν πάντων), adică dincolo de toate lucrurile pe care el însuși le produce[1].

În concluzie, un prim nivel de sens al expresiei *dincolo de ființă* este acela al unei depășiri a structurii ființei: unul este dincolo de pluralitatea unitară a ființei (el este unu non-plural: μὴ πολλά); el este dincolo de pluralitatea genurilor ființei; de asemenea, el este dincolo de totalitatea ființei, adică de suma celor care intră în această pluralitate (ἐπέκεινα τούτων); unul este dincolo de determinația specifică fiecărui lucru din această pluralitate, deoarece el nu mai este „ceva anume“ (οὐ τόδε); în plus, pentru a închide cercul, unul este dincolo de această structură complexă a ființei ca întreg (ἐπέκεινα τῶν πάντων), el fiind puterea care dă naștere acestei totalități a ființei. Plotin nu scapă din vedere nici unul dintre aspectele ființei, ci pe toate le suprimă, atunci când încearcă să treacă la principiul de dincolo de ființă.

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.38. Trebuie să remarcăm că, în acest context, Plotin urmează îndeaproape referința platonică din *Republica* 509 b 9, în care Platon însuși spunea că binele este „superior ființei, depășind-o în putere (δυνάμει)“. Dar, dacă la Platon *dincolo de ființă* trimite spre ceva superior în putere față de ființă, la Plotin unul-bine de *dincolo de ființă* este el însuși puterea tuturor lucrurilor, puterea care instituie ființa.

Tocmai de aceea, transcendența unului-bine față de ființă trebuie înțeleasă cu toate aceste aspecte ale ei, iar nu redusă la un aspect sau altul. Astfel, în cartea sa *Plotinus. The Road to Reality*[1], J. M. Rist arată că unul de *dincolo de ființă* ar însemna unul de dincolo de ființa limitată, în sensul în care, în filozofia greacă ființa trebuie să fie limitată. Unul de dincolo de ființă ar însemna „ființa infinită". Considerăm însă că o astfel de interpretare este parțială. De altfel, ea este contrazisă de un aspect al gândirii lui Plotin, și anume acela că intelectul divin este el însuși deja *ființa infinită*, în sensul în care din ființa lui nu poate lipsi nimic[2]. În intelectul divin, limitarea și infinitul concordă, exprimând împreună perfecțiunea ființei prime, care este și unitară, și astfel limitată, însă este și totală, și astfel nelimitată. Dar atunci, unul de dincolo de ființă trebuie să fie dincolo chiar și față de *ființa infinită* a intelectului divin[3]. Mai precis, unul este dincolo de orice manieră pe care o îmbracă ființa: în măsura în care ființa are o limitare inerentă (neputând fi un infinit în act), unul absolut nu mai este limitat în nici un fel; pe de altă parte, în măsura în care ființa este nelimitată ca potență, conținând întreaga realitate în mod paradigmatic, unul este dincolo de această totalitate, de această completitudine pe care nimic nu o limitează, sau din care nimic nu lipsește; în acest sens, el este „dincolo de toate" (ἐπέκεινα τῶν πάντων)[4], nefiind nici ceva anume din cele ce compun această totalitate, nici totalitatea însăși. Faptul că unul nu mai este limitat este doar unul dintre aspectele transcendenței sale față de ființă. Dar transcendența unului are două laturi: el depășește ambele

---

[1] J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, capitolul 3: „The Plotinian One", pp. 21–37, mai ales pp. 24–30.

[2] Vezi *Enneade*, VI, 6, 18.

[3] Sensul infinitului pe care Plotin l-a elaborat în tratatul VI, 6, 18 este singurul care poate fi acceptat în lumea inteligibilă, singurul care nu contrazice unitatea acesteia. Dar atunci, ce alt sens ar mai putea primi „ființa infinită" în contextul *Enneadelor*, ce alt sens superior chiar și „ființei infinite" a intelectului divin?

[4] Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.39–40.

aspecte ale ființei inteligibile: atât acela de unitate, cât și acela de totalitate; altfel spus, unul este dincolo de limitarea inerentă ființei, dar și dincolo de această infinitate a ființei.

În plus, unul nu poate fi în continuare tot o ființă. Faptul că unul este absolut nedeterminat nu înseamnă că el ar fi o ființă lipsită de determinații (în fond, ființa însăși este deja o determinație), ci el este cel față de care poate fi gândită orice determinație în genere. Prin unu, Plotin nu vrea să indice un tip superior de ființă, ci vrea mai degrabă să arate că ființa supremă, inteligibilă, infinită în potența ei, este constituită în funcție de un principiu superior, care nu mai are nevoie de structura — duală și auto-reflexivă — a ființei. Prin principiul unu, Plotin vrea să descrie unitatea absolută: aceasta nu mai poate fi nici măcar unu, adică nu mai poate avea determinația unității; în plus, aceasta nu mai poate avea nici măcar determinația totalității, a infinității intelectului divin. Așadar, unul nu trebuie înțeles din nou în logica ființei, ca o ființă infinită — care rămâne totuși ființă — ci ca ieșind din termenii ființei. Unul trebuie să fie dincolo de orice aspect al ființei, chiar dacă această depășire a ființei aduce și o dificultate suplimentară în a preciza ce anume înseamnă unul. Principiul este dincolo de toate determinațiile ființei, chiar și față de cele reciproc opuse, precum limita și nelimitatul.

**Dincolo de *activitatea* ființei.** Unul este dincolo de întreaga sferă a ființei, de întreaga sa pluralitate, deoarece el este puterea care a generat această pluralitate. Dar de aici se naște o problemă: dacă unul a generat întreaga sferă a ființei, atunci el însuși are o activitate proprie. Totuși — după expresia lui Aristotel pe care Plotin o acceptă —, orice activitate se îndreaptă spre binele propriu celui care realizează acea activitate[1]. Dar atunci, dacă principiul prim are și el o activitate proprie, oare aceasta nu se îndreaptă la rândul ei spre altceva, spre un „bine" care ar situa principiul într-o poziție de inferioritate?

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1094 a 1–2.

Răspunsul lui Plotin pornește tocmai de la afirmația aristotelică (anume că orice activitate tinde spre un bine propriu), însă depășește cadrul aristotelic al problemei[1]. El acceptă că fiecare lucru tinde spre bine; mai mult, el strânge relația dintre activitatea unui lucru și binele lui, spunând că binele unui lucru constă tocmai în activitatea celei mai bune părți a lucrului respectiv[2]: de pildă, în cazul omului, partea sa cea mai bună este sufletul, așadar binele lui constă în activitatea sufletului. Dar din această suprapunere, Plotin trage o concluzie care depășește fundalul propriu-zis al problemei. El spune că, dacă partea cea mai bună a unui lucru (în exemplul său este vorba despre suflet) își îndreaptă activitatea înspre ceea ce este *cel mai bun*, atunci acest *cel mai bun* nu mai este un bine relativ (adică doar al sufletului), ci este binele însuși, absolut[3]. Altfel spus, în fiecare lucru există o parte care este „cea mai bună“, așadar fiecare lucru posedă un bine relativ, un bine al lui; dar, dacă această parte (care este cea mai bună în raport cu lucrul respectiv) tinde spre un alt bine, atunci acest *alt bine* este anterior *binelui relativ*, așadar el este un *bine absolut*. Dar acest bine nu mai poate căuta un bine și mai înalt, de vreme ce el însuși nu mai este parțial. În concluzie, fiecărei ființe îi corespunde un bine propriu, parțial, însă, în plus, ființa ca întreg tinde spre acest bine absolut, care nu mai tinde la rândul lui spre un alt bine anterior. În acest sens, binele absolut este *dincolo de ființă*[4].

---

[1] Plotin, *Enneade*, I, 7, 1.

[2] Vezi *Enneade*, I, 7, 1.1–5. Plotin pare astfel să accepte atât ideea aristotelică despre tendința tuturor lucrurilor spre bine, cât și ideea stoică despre binele care constă în activitatea proprie fiecărei ființe. Totuși, unind aceste două idei, Plotin va trage concluzia existenței unui bine suprem, spre care tind toate ființele, și care nu se mai manifestă ca activitate, ci este punctul final spre care se îndreaptă activitatea tuturor ființelor.

[3] Așadar, binele propriu sufletului ar consta în activitatea părții lui celei mai bune (anume activitatea de a gândi). Însă, dacă însuși acest bine propriu sufletului se îndreaptă la rândul lui spre un alt bine, atunci acel bine nu mai poate fi doar un bine propriu sufletului, ci este binele absolut, este binele pur și simplu (ἁπλῶς τοῦτο ἀγαθόν).

[4] Plotin, *Enneade*, I, 7, 1.7–10.

Toate lucrurile tind spre acest bine absolut, însă el însuși nu mai tinde spre nimic altceva. În plus, el nu este bine printr-o activitate sau printr-o gândire a sa. Căci activitatea — ca și gândirea — este o căutare a unui bine superior, pe când binele absolut nu mai caută nimic anterior lui. Binele suprem nu este bine așa cum poate fi o ființă bună (adică prin activitatea sa cea mai bună), ci el este binele în sine, adică prin simplul fapt de a rămâne sau de a sta în sine însuși[1]. Așadar, el este „dincolo de ființă“, fiind dincolo de activitatea ființei[2].

Dar ce înseamnă că acest principiu nu mai tinde spre altceva și nu mai are nevoie de altceva? Putem înțelege acest lucru în trei sensuri. Astfel, dacă toată ființa aspiră spre un principiu anterior și mai unitar decât ea, având nevoie de el, în schimb, acest principiu nu mai are nevoie de nimic: el nu are nevoie nici de ființa pe care a generat-o, nici de ceva superior lui și, la limită, nici de sine însuși[3]. În fiecare din aceste trei cazuri, principiul se va arăta a fi „dincolo de ființă“.

În primul rând, unul-bine nu are nevoie de ceva superior lui, căci nu mai poate exista nimic superior lui: altfel, el însuși nu ar mai fi binele, ci ar fi doar o altă ființă care aspiră spre un bine superior. Observăm că sensul ascendent al realității — înspre un bine suprem — este aici întrerupt. Dacă toată realitatea își

---

[1] *Enneade*, I, 7, 1.18 (αὐτῇ μονῇ). Descoperim aici termenul μονή, care indică stabilitatea principiului în el însuși, caracteristică pe care o oferă și ființei (vezi partea întâi, capitolul 3, C). De asemenea, în *Enneade*, V, 3, 12, 35–39, Plotin arată că „pentru ca altceva să existe după unu, acesta nu trebuie decât să stea în liniște în sine însuși (ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ' ἑαυτοῦ); altfel, ar însemna că el se mișcă înaintea mișcării și gândește înaintea gândirii“, ceea ce este absurd.

[2] *Enneade*, I, 7, 1.19–20. Plotin leagă în acest context cele trei sensuri fundamentale ale transcendenței principiului prim: el este *dincolo de ființă*, *dincolo de activitate* și *dincolo de intelect și de gândire*. Dacă ființa are o structură triadică (ființă, viață [adică activitate proprie] și intelect), principiul este dincolo de fiecare dintre aceste ramuri ale ființei.

[3] Plotin (*Enneade*, VI, 7, 24.15–16) arată că unul-bine este bine nu pentru el însuși, ci pentru celelalte; în schimb, el însuși nu mai tinde spre bine, ci este binele însuși, așadar nu are nevoie de sine însuși.

îndreaptă activitatea spre acest principiu și bine prim, în schimb, binele însuși nu mai caută ceva dincolo de el. Tocmai în acest sens, unul-bine va fi „dincolo de ființă“.

În al doilea rând, el nu are nevoie de ființă. El generează ființa nu ca pe un lucru superior lui, de care ar avea nevoie, ci o creează ca pe ceva inferior și pe care, odată generată, o lasă în afara sa. Or tocmai acest lucru indică expresia „dincolo de ființă“. Astfel, în *Enneade*, VI, 8, 19.13, Plotin reia această expresie platonică — pe care o pune de data aceasta pe seama „celor din vechime“ (τοῖς παλαιοῖς) — încercând să elibereze total unul de relația lui cu ființa. „Dincolo de ființă“ ar avea un sens ascuns, anume: nu numai că unul a generat ființa, ci, în plus, el este liber față de această ființă pe care a generat-o. El nu este supus ființei, ci toate lucrurile îi sunt supuse lui[1], el fiind astfel „dincolo de ființă“.

În al treilea rând, binele absolut este liber și în sine însuși, căci el își dă sie însuși realitate (ὑποστήσας αὐτόν)[2] dar, pentru aceasta, el nu are nevoie să *facă* ceva anume; activitatea prin care el își dă sieși realitate nu mai este o activitate propriu-zisă, ci este una care stă în sine, sau stă pe loc (ἐνέργεια μένουσα)[3]. Așadar, deși vorbim despre el ca și cum ar fi și ca și cum ar avea o activitate, de fapt, „ceea ce *pare* a fi ființa lui“ (τὸ οἷον εἶναι) constă în faptul că el însuși „*pare* să se producă pe sine“ (οἷον ποιοῖ αὐτόν), prin „ceea ce *pare* a fi activitate lui“ (οἷον ἐνέργεια)[4]. Plotin folosește intenționat acest limbaj al „aparenței“, sau al lui „ca și cum ar fi“, pentru a arăta că, deși vorbim

---

[1] Vezi și *Enneade*, VI, 8, 16.10 „toate sunt supuse lui“.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 16.15.

[3] Vezi și *Enneade*, I, 7, 1.15, în care se spune că principiul nu își mai îndreaptă activitatea sa spre altceva, ci „stă în liniște ca o sursă și principiu“ (ἐν ἡσύχῳ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχήν). Acest tip de activitate, care nu iese din sine înspre altceva, anunță într-un fel perspectiva lui Porfir, care va gândi principiul ca pe un *act pur de a fi*, care nu se mai împarte în agent și obiect, care nu se mai îndreaptă spre ceva diferit de sine. Vom discuta această perspectivă în primul capitol al părții secunde din această carte.

[4] Vezi *Enneade*, VI, 8, 16.20–27.

despre el în acești termeni specifici ființei (spunând că principiul *este*, *produce* și *acționează*), de fapt, el este dincolo de toate acestea. El pare să fie, sau este *ca și cum* ar fi, *ca și cum* s-ar produce pe sine și *ca și cum* ar avea o activitate specifică, însă, de fapt, el nu mai are nevoie de această condiționare internă specifică ființei (care are o activitate propriu-zisă, prin care se manifestă ca ființă).

Dacă ființa presupune o manifestare duală (intelect — inteligibil) sau triadică (ființă — viață — intelect), iar în cele din urmă ea are forma unei pluralități totale (ca număr total), în schimb, activitatea unului nu mai este o activitate reflectată asupra sa (în care cel ce acționează devine plural), ci o activitate pură, care stă pe loc. El este „ca și cum ar privi spre sine“[1], însă această privire spre sine nu mai este realizată în dualitate, și tocmai de aceea Plotin îi dă acest caracter ipotetic: „ca și cum“, pentru a sugera că asemănarea cu ființa nu se mai realizează propriu-zis. El pare să acționeze, însă este de fapt anterior oricărui act, oricărei activități. Astfel, dacă ființa este în mod fundamental o activitate îndreptată spre bine, principiul este *dincolo de activitatea ființei*.

**Dincolo de *gândirea* ființei.** Unul-bine este astfel *dincolo de ființă*, în acest sens în care el nu mai acționează propriu-zis, ci produce toate lucrurile fiind anterior activității de producere și oricărei activități în genere. Dar atunci, el este dincolo chiar și de cea mai înaltă dintre activități, anume cea specifică ființei: activitatea de a gândi. Așa cum am văzut, ființa deplină nu poate fi lipsită de viața și de activitatea de a gândi; ființa veritabilă este un intelect care tinde spre unitate și atinge cea mai mare unitate posibilă pentru o ființă. Totuși, acest intelect nu poate atinge unitatea absolută: deși încearcă mereu să o cuprindă, el recade în dualitate, neputând cuprinde unul absolut. În schimb, unul anterior este *dincolo de intelect și dincolo de gândirea*[2] specifică

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 16.19–20 (οἷον πρὸς αὑτὸν βλέπει).

[2] În grecește, *gândire* (νόησις) are același radical cu verbul *a gândi*, *a înțelege* (νοεῖν), și cu substantivul *intelect* (νοῦς). În românește este greu să păstrăm

intelectului, adică dincolo de gândirea cea mai unitară. Acesta este al treilea sens major al transcendenței unului-bine.

Plotin pune de multe ori în egalitate faptul de a fi *dincolo de ființă* și faptul de a fi *dincolo de intelect și de gândire*[1]. Astfel, în *Enneade*, V, 1, 8.8, Plotin arată că unul este *tatăl intelectului, tatăl cauzei*[2], sau binele de *dincolo de intelect și de ființă*. Dar, dacă expresia *dincolo de ființă* se regăsește la Platon ca atare, în schimb, expresia *dincolo de intelect* nu există în textele platonice; totuși, Plotin o prezintă ca fiind o formulare platonică. De fapt, el suprapune sensul câtorva *topos*-uri platonice. În primul rând, este vorba de binele de dincolo de ființă (din *Republica*, 509 b 9) și de ființa care nu poate fi lipsită de intelect (din *Sofistul*, 248 e 6–249 a 2)[3]. Din aceste idei platonice, Plotin deduce faptul că unul-bine este dincolo nu numai față de ființă, ci și dincolo de intelect. Pentru a înțelege mai bine fundalul acestei suprapuneri, am putea să amintim faptul că, în pasajul din *Republica* 509 b, binele este cel care dă obiectelor cunoașterii ființa, dar și acest fapt însuși de a fi cunoscute (τὸ γιγνώσκεσθαι). Dar atunci — deși Platon nu spune acest lucru explicit — se subînțelege că binele însuși este superior cunoașterii și faptului de a fi cunoscut. În al doilea rând, în concluzia primei aporii asupra unului (*Parmenide*, 142 a 5), Platon arată că unul nu are ființă și, în consecință, el nu poate fi cunoscut (οὐδὲ γιγνώσκεται). Pornind de aici, Plotin — urmat de întreaga tradiție neoplatonică — poate identifica binele de dincolo de ființă și de cunoaștere, cu unul care nu este (și nici nu poate fi) cunoscut. Unul-bine va fi astfel *dincolo de ființă*, dar și dincolo de intelect, adică dincolo de gândirea cea mai înaltă și de cunoașterea cea mai unitară care caracterizează

---

această unitate între termeni, redând νόησις prin *înțelegere*. Totuși, trebuie să avem în vedere această înrudire semantică.

[1] Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, I, 7, 1.19–20, precum și V, 3, 1.21–28.

[2] Vezi Platon, *Scrisori*, 323 d 4.

[3] Vezi de asemenea Platon, *Timaios*, 30 b 2–c 1, în care se spune că universul sensibil este un viețuitor dotat cu gândire și este făcut după un model inteligibil, care la rândul lui trebuie să fie un viețuitor perfect, adică dotat el însuși cu gândire.

intelectul divin sau ființa veritabilă. Unul-bine este dincolo de gândirea primă, a ființei prime, care se cunoaște pe sine și cunoaște tot ceea ce este inteligibil[1].

Intelectul și gândirea specifică lui sunt plurale, pe când principiul anterior nu mai este plural. Este adevărat că Plotin a acordat foarte multă atenție descrierii intelectului ca unitate a ființei și gândirii. Totuși, deși este o gândire în unitate, gândirea însăși rămâne duală, pe când principiul tuturor lucrurilor nu poate fi dual, ci dincolo de această dualitate a gândirii. Astfel, în *Enneade*, V, 6, 6.29, expresia *dincolo de intelect* este explicată pornind tocmai de la teza platonică (din *Sofistul*, 248 e 6–249 a 2) a necesității ca ființa să aibă intelect. Plotin observă însă că această dublă condiționare între ființă și intelect (în sensul în care ființa este intelect, iar intelectul este ființă) indică, de fapt, pluralitatea intelectului. „A gândi este împreună cu a fi“[2], așadar „a gândi nu este unu, ci plural“. Mai mult decât atât, gândirea dedublează ea însăși lucrurile: avem pe de o parte omul și pe de altă parte gândirea omului; avem dreptatea și gândirea dreptății. Gândirea desface astfel orice unitate în două, pentru ca apoi să reunească din nou cele două părți într-un întreg. În gândire, unul devine doi, iar doi devin unu[3]. Gândirea este tocmai această dublă

---

[1] O altă referință platonică — pornind de la care Plotin construiește ideea unui „dincolo de gândire“ — este aceea din *Philebos,* 64 c, în care Platon spune că viața cea mai bună — anume cea a intelectului — se află „în vestibulul binelui“. Plotin preia această expresie, însă o aplică intelectului divin, care este în același timp ființa primă și viața cea mai înaltă, asociată acesteia. El arată că acest intelect nu este în sine primul, ci el stă „ca într-un vestibul al binelui“, pe care îl exprimă, fiind ca o amprentă a binelui în pluralitate. Plotin însă arată că, în căutarea principiului prim, nu trebuie să ne oprim la acest „vestibul“, ci trebuie să trecem la binele însuși, care este astfel „dincolo de intelect“.

[2] Observăm că Plotin recurge în acest context la teza parmenidiană a identității ființei cu gândirea (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) (teză a cărei sursă textuală se află chiar în *Enneade*, V, 1, 8.17), însă el accentuează mai degrabă aspectul plural al acestei identități: ființa este însoțită de gândire și invers, gândirea este însoțită de ființă, așadar gândirea este, de fapt, plurală.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 6, 6.27 (τὸ ἓν δύο, καὶ αὖ τὰ δύο εἰς ἓν ἔρχεται).

mişcare, de dedublare și apoi de reunire, care nu poate funcționa în lipsa dualității[1]. Intelectul, precum și gândirea cea mai unitară care îi este specifică, rămân în cele din urmă duale.

În schimb, cel care este *dincolo de ființă* trebuie să fie și dincolo de gândire (τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα)[2]: el nu se va gândi pe sine, și nici nu va putea fi gândit de către altceva. Pe de o parte, el nu se gândește pe sine, deoarece nu are nimic în sine pe care să îl gândească. În plus, el nu poate fi gândit sau cunoscut nici măcar de către altceva; desigur, așa cum am văzut, gândirea dedublează orice lucru, făcându-l să fie doi în loc de unu; în schimb, unul nu poate fi doi, așadar nu poate fi dedublat. În consecință, el nu mai poate fi gândit ca atare, ci este dincolo de intelect, dincolo de gândirea cea mai înaltă[3].

Gândirea intelectului este unitară, iar cel ce gândește nu este diferit de obiectul său ca două lucruri distincte, ci doar prin rațiunea lor distinctă (ἢ λόγῳ)[4], în sensul în care orice gândire are nevoie de un obiect al gândirii, și orice obiect al gândirii are nevoie de o gândire corespunzătoare, chiar și atunci când acestea ajung să coincidă, ca în cazul intelectului. Dar atunci, o altă gândire mai unitară nu poate exista. De aceea, Plotin arată că, „dacă trecem deasupra acestei gândiri, nu ajungem la altă gândire și la altă ființă, ci ajungem dincolo de ființă și de gândire (ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοήσεως), la *ceva minunat*[5], care nu are în sine nici ființă, nici

---

[1] Dar nu numai că gândirea funcționează în dualitate ci, în plus, faptul de a gândi sau de a cunoaște este el însuși „un lucru anume" (ἕν τι), iar prezența lui face ca însuși acela care cunoaște să fie dublu și determinat în sine. În schimb, unul absolut nu mai este „un lucru anume", ci el este unu fără „ceva anume" (ἄνευ τοῦ «τὶ» ἕν); unul este absolut (τὸ «αὐτό»). Vezi *Enneade*, V, 3, 12.49–52.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 6, 6.30.

[3] Vezi, de asemenea, *Enneade*, V, 3, 11.28; V, 6, 2.2.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 40.17.

[5] Acest „ceva minunat" (τι θαυμαστόν) este obiectul celei mai înalte viziuni platonice (*Banchetul*, 210 e). El este minunat sau surprinzător, deoarece indică o ruptură de nivel față de toate celelalte obiecte ale contemplației, care sunt doar frumoase. Viziunea lui apare „deodată" (ἐξαίφνης), așadar în mod

gândire, ci este singur cu el însuși“[1]. El nu mai are nici măcar o gândire asupra lui însuși, așa cum avea intelectul.

Totuși, absența gândirii nu trebuie înțeleasă ca o lipsă a unului, ca și cum principiul prim nu ar fi în stare să gândească, ci ar fi inconștient de propriul său rang în ierarhia realității. Trebuie să remarcăm că, în fiecare dintre cele trei niveluri pe care le-am analizat, transcendența principiului nu aduce cu sine o „lipsă“ ci, din contră, un prea-plin al principiului. Astfel, dacă unul nu este plural, nu înseamnă că el este mai puțin sau mai mic decât ființa plurală; din contră, el este puterea care instituia întreaga ființă. De asemenea, dacă principiul nu are o activitate, precum ființa, nu înseamnă că el este lipsit de activitate — într-un fel de inerție, precum cea a materiei —, ci înseamnă că el instituie ființa fără să facă ceva în acest sens, așadar prezența lui este, de fapt, superioară activității. În același sens trebuie să înțelegem în contextul de față faptul că principiul nu gândește. Unul nu poate avea despre sine o cunoaștere intermediată de gândire, căci gândirea ar însemna deja o pluralitate obiect-subiect și o pluralitate a obiectului gândit. De aceea, în loc de gândire, Plotin vorbește în cazul unului despre „un fel de contact *indicibil* și fără gândire“[2]. Dacă unul este indicibil, nu înseamnă că el însuși nu se cunoaște pe sine, ci, din contră, el se cunoaște pe sine în mod indicibil, adică fără ca această cunoaștere să producă o „expresie“ anume a celui cunoscut, expresie diferită de acesta din urmă.

Astfel, lipsa gândirii este de fapt superioară gândirii înseși. De aceea, Plotin rafinează această afirmație, spunând, în alte context ale *Enneadelor*, că totuși, unul ar avea un fel de cunoaștere

---

neașteptat, ieșind din parcursul obișnuit al cunoașterii care descoperă lucrurile unul după altul. Același lucru este sugerat și de Plotin, aici sau în alte contexte: binele de deasupra ființei nu mai este el însuși o altă ființă și o altă gândire, ci ceva de altă natură, „ceva surprinzător“, pe care îl putem indica doar printr-o altă expresie platonică, și anume aceea de „dincolo de ființă“. Plotin leagă în felul acesta cele două referințe platonice, din *Banchetul* și din *Republica*.

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 40.24–28.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 3, 10.42.

de sine, însă una nemijlocită, care nu mai este duală și nu mai are structura subiect-obiect, cunoscător-cunoscut[1]. Gândirea unului ar fi astfel o gândire pură, act pur de a gândi, în care nimic altceva nu se mai instituie ca un obiect distinct, așa cum se întâmpla în cazul intelectului[2]. Astfel, unul „gândește altfel" decât intelectul: el are o *gândire intensă* (κατανόησις)[3], sau are o *gândire superioară* (ὑπερνόησις)[4]. Unul este „transparent lui însuși" (διακριτικὸν ἑαυτοῦ)[5]. Cunoașterea de la nivelul unului nu se mai realizează pe modelul vederii (precum în cazul intelectului care are o viziune a unului), ci pe modelul atingerii: unul are un contact (ἐπιβολή) cu sine însuși, ca formă de cunoaștere. Totuși, această conștiință de sine a unului nu mai poate fi descrisă în termenii gândirii noastre. Plotin vrea numai să arate că aceasta nu mai are structura duală a gândirii, fie că ne referim la gândirea discursivă, fie la cea intelectivă.

În schimb, gândirea însăși nu poate exista fără acest „dincolo de gândire". Astfel, gândirea cea mai înaltă, deși rămâne duală, caută o unitate anterioară dualității. Ea tinde spre unul absolut, deși nu îl poate cuprinde. Gândirea propriu-zisă, a intelectului divin, se naște tocmai din această încercare — niciodată realizată — de a gândi principiul prim; neputând cuprinde acest principiu (care rămâne unu absolut, așadar sustras gândirii și dualității), intelectul ajunge să se gândească pe sine ca provenind de la acest prim principiu, ca fiind un reflex al acestuia.

Astfel, Plotin descrie un proces foarte complicat de generare a ființei și a gândirii, pornind de la cel care nu este nici ființă, nici gândire. Ceea ce este surprinzător este că gândirea intelectului se generează în primă instanță ca o neputință de a gândi pe cel de dincolo de ființă și de gândire. În primă instanță (desigur, nu în ordine temporală), principiul este în potență toate lucrurile

---

[1] Vezi, de pildă, *Enneade*, V, 4, 2 sau VI, 8, 16.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 6.52–55; VI, 7, 37.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.17; VI, 8.16 și 33.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 16.32.

[5] Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.16.

(*Enneade*, V, 4, 2.38). Ca atare, el nu este nimic anume, nu este determinat în nici un fel, ci este unu absolut simplu. În consecință, el nu poate fi cuprins, nu poate fi gândit în această simplitate a lui. Prima activitate care se desprinde de la el este aceea a intelectului care încearcă (dar nu poate) să cuprindă și să gândească unul, tocmai pentru că intelectul (fiind secund) cade într-un soi de dualitate, fie aceasta și minimă. Totuși, acest intelect desprins de unu, acest prim act al primei gândiri propriu-zise, unitare, are capacitatea de a se conștientiza pe sine, de a se gândi pe sine. Iar actul acesta de auto-gândire este un act total, complet, tocmai pentru că el provine de la puterea absolută a unului anterior. De aceea, intelectul se constituie ca o lume inteligibilă completă, din care nimic nu lipsește. Această lume inteligibilă va fi tocmai ființa primă, veritabilă, care se gândește pe sine ca un reflex al neputinței inițiale de a gândi unul absolut. În felul acesta, fără a face nimic anume — ci doar prin simplul fapt de a fi așa cum este el, inaccesibil gândirii —, unul absolut dă naștere ființei inteligibile veritabile (paradigmă a întregii realități cunoscute) și gândirii celei mai înalte. Dar atunci, unul însuși nu poate să gândească înaintea gândirii, adică înainte să existe gândirea pe care el însuși o generează. Așadar, el însuși este anterior gândirii, fiind astfel *dincolo de ființă și de gândire*.

### 3. Unul ca transcendență absolută

**Tripla anterioritate a unului față de ființă.** Cele trei niveluri ale transcendenței principiului pe care le-am pus în evidență trebuie înțelese în complementaritatea lor. Așa cum ființa se desfășoară pe trei niveluri distincte, însă complementare, tot astfel unul este anterior ființei în fiecare dintre aceste trei accepțiuni și nuanțe ale ei.

Faptul că *unul este dincolo de ființă* pune de fapt în evidență un tip special de relație între unu și ființă, și anume o relație nesimetrică, nereciprocă. Astfel, *unul-bine de dincolo de ființă* este cel spre care tind toate ființele, cel pe care îl doresc toate ființele, dar el însuși nu mai dorește ceva anterior lui și nici nu

are nevoie de ceva din cele care îl doresc. Unul-bine este cel spre care se îndreaptă activitatea ființei, adică gândirea ei, însă el însuși nu mai intră în cadrele gândirii: el nu poate fi gândit ca atare și nici el nu gândește altceva, nici măcar pe sine însuși. Unul-bine dă intelectului (așadar ființei veritabile) tot ceea ce este acesta, însă el însuși nu este ceea ce dă, sau dă ceea ce nu are și ceea ce el însuși nu este, fiind superior față de ceea ce dă[1].

Ființa este o pluralitate unitară și completă, care aspiră spre binele ei, spre unu, iar această aspirație este un act de dorire și de cunoaștere a principiului anterior, chiar dacă unul însuși nu e prins în această gândire, ci ființa primă ajunge astfel să se gândească pe sine. În schimb, principiul unu-bine, de dincolo de ființă, are tocmai caracterele opuse: el nu este o pluralitate (de genuri sau de forme), nu este unitar, adică nu este un unu anume, determinat. El este puterea generatoare a tuturor, dar nu are nevoie de ceea ce a generat. Unul nu aspiră spre nimic, nici măcar în maniera gândirii, care este actul cel mai bun.

Anterioritatea unului față de ființă are, în concluzie, trei niveluri se sens, strâns legate între ele:

1. unul-bine este doar unu, iar nu plural și determinat,
2. el este binele absolut, dorit de întreaga ființă, dar care nu mai tinde, la rândul lui, spre nimic altceva,
3. unul-bine este ținta gândirii, dar el însuși nu mai are nevoie de gândire.

După analiza sensurilor lui ἐπέκεινα οὐσίας, putem trage următoarea concluzie: pe de o parte, unul este dincolo de ființă în sensul în care el nu mai este de natura ființei (el nu este plural, nu mai tinde spre altceva și nu se mai gândește pe sine); pe de altă parte, unul este dincolo de ființă în sensul în care unul este cel care generează ființă, și de aceea nu poate fi ceva dintre cele pe care le generează, nici nu poate avea caracteristicile a ceea ce el însuși generează; de asemenea, unul este dincolo de ființă în sensul că ființa tinde spre unul-bine, pe când unul-bine nu tinde

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 17.8–9.

spre nimic altceva. Avem așadar trei aspecte ale acestei transcendențe: 1). o diferență de natură între principiu și ființă; 2). o precedență a principiului care a generat ființă; și 3). o direcționare a ființei înspre principiul său, pe care tinde să îl gândească și pe care îl dorește ca pe propriul ei bine.

În concluzie, *dincolo de ființă* indică o diferență de nivel între cel ontologic (în care lumea inteligibilă funcționează într-o structură complexă, care se auto-determină, care se desfășoară într-o pluralitate proprie, care instituie o lume totală, care are o viață și o gândire auto-reflexivă, care este unitate a propriei pluralități și pluralitate a propriei unități), respectiv nivelul anterior, al principiului care nu se mai manifestă într-o pluralitate, care generează fără a intra într-o relație oarecare cu cel generat și a cărui prezență nu se mai reflectă în sine însuși (el nu se mai gândește pe sine).

În continuarea analizei noastre, vom vedea că, în neoplatonismul de după Plotin, problema principiului prim a fost determinată — sau adâncită — tocmai de întâlnirea acestor două aspecte: cauzalitatea principiului, respectiv transcendența sa față de realitatea pe care a generat-o.

**Singurătatea unului absolut.** Tocmai acest unu-bine răspunde acelei nevoi inițiale a lui Plotin de a descoperi unitatea absolută, care instituie ființa. El răspunde acelei căutări care nu se putea opri nici la nivelul lucrurilor sensibile (deoarece unitatea acestora nu era una absolută, ci ea putea fi pierdută, odată cu sensul însuși al lucrului respectiv), nici la nivelul unității din lumea inteligibilă (deoarece aceasta nu era total desprinsă de pluralitate, ci era mereu direcționată spre o unitate superioară). Astfel, dacă intelectul este simplu, totuși, el nu era „absolut simplu“ (τὸ πάντῃ ἁπλοῦν)[1] și „cel mai simplu“ (ἁπλούστατον)[2]. Altfel spus, dacă intelectul era într-un fel unu, el era unu-plural

[1] Plotin, *Enneade*, V, 3, 11.27 „cel care este absolut simplu și primul dintre toate trebuie să fie dincolo de intelect“.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 3, 13.34.

și era împreună cu pluralele; în schimb, unul absolut este unu în mod simplu, și el este singur (μόνον): el nu este împreună cu altceva, ci este lipsit de orice pluralitate.

Astfel, după ce Plotin s-a oprit la fiecare nivel al realității și a observat că fiecare lucru are o unitate inerentă, fără de care nu poate exista, odată ajuns în vârful ființei, el vede că aceasta rămâne duală, și de aceea are nevoie de o unitate care să nu mai însoțească ființa — dând astfel naștere unei dualități și, în consecință, unei pluralități întregi, fie aceasta și inteligibilă —, de o unitate singură (μόνον), de un unu care nu mai este *în altceva* și nu mai este „ceva". Altfel, dacă ar fi „unu" și „ceva anume", acest unu ar reinstitui dualitatea. Orice unitate este „ceva" și este „unu"; dar, în felul acesta, orice unitate este de fapt doi: unul și lucrul însuși. Ne amintim că Platon observase deja acest lucru[1]: dacă spunem că ființa sau totul (τὸ ὅλον) este unu, atunci acel totul deja nu mai este unu, deoarece unul este un al doilea element față de totul, instituind o dualitate. Plotin încearcă să rezolve tocmai această problemă: cum este posibilă unitatea absolută, unitatea în sine, care să nu mai fie „ceva" unitar — și astfel, o unitate duală —, ci să fie doar unu. Iar răspunsul la această problemă este găsit de Plotin tot în textele platonice, și anume în această depășire a ființei și în indicarea acelui unu care nu mai este un unu determinat, care nu mai este o ființă determinată, ci suprimă în mod sistematic orice manieră determinată în care ni se arată ființa, rămânând în cele din urmă singur (μόνον), fără nimic altceva. Depășirea ființei înseamnă tocmai această eliberare de orice determinație care ar aduce în unu orice „altceva". Pentru a fi cu adevărat unu — fără nici o dualitate, fără nici o alteritate în sine însuși sau în afara sa — unul trebuie să fie dincolo de logica duală a ființei, în care funcționează alteritatea, așadar el trebuie să fie *singur*. Dar ce înseamnă singur?

În alt context[2], Plotin spunea că „unul", alăturat altor lucruri, nu înseamnă că acel lucru este *singur*, fără altceva. Din contră, atunci când spunem că „ceva" este „unu", acest „unu" este el

---

[1] Platon, *Sofistul*, 245 b.
[2] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 13.9–10.

însuși „ceva anume“, așadar alăturarea unului face ca lucrul însuși care este unu să nu mai fie singur. În schimb, atunci când ajunge la unul absolut, Plotin arată că acest unu este el însuși singur (μόνον), tocmai pentru că, dacă ar fi împreună cu altceva, el nu ar mai fi unu în mod absolut. Așadar, când „ceva este unu“, el nu poate fi singur, ci este împreună cu acest unu determinat care i se alătură. În schimb, singurul care poate fi cu adevărat unu și „singur“ (μόνον) este unul absolut, care nu mai are nimic altceva în el însuși. Dar, pentru a fi așa, pentru a fi cu adevărat singur, unul absolut nu mai este „ceva anume“, ci este dincolo de ființă.

„Singurătatea“ principiului absolut unește astfel toate sensurile depășirii ființei: principiul nu are o pluralitate în sine însuși, nici nu intră în relație cu ceva plural, diferit de sine, și nimic altceva nu poate să aibă nici un raport față de el: de pildă, nimic altceva nu poate să îl gândească. Astfel, el este „singur și izolat“ (μόνον καὶ ἔρημον)[1] deoarece el nu este în sine însuși nimic altceva[2] și nu are nevoie de nimic altceva[3]. El este binele prim, care, pentru a fi, nu are nevoie nici măcar de a fi bine. El nu este ceva anume, și astfel, nu este nici un bine determinat, ci, dacă este bine, el este într-un sens mai înalt[4]. De asemenea, el este „singur și izolat“[5] deoarece, neavând nimic altceva în sine, nu are

---

[1] Expresia este recurentă la Plotin, care o atribuie lui Platon, însă este vorba, de fapt, despre o interpretare a unui context platonic: *Philebos*, 63 b 7–8, unde se spune că nici unul dintre genuri (plăcerea sau intelectul) nu poate fi neamestecat, „singur și izolat“. Pentru Plotin, acest amestec despre care vorbește aici Platon este binele uman, un bine determinat, iar nu cel absolut (vezi *Enneade*, VI, 7, 25.12–14). De aceea, dacă binele determinat trebuie să fie amestecat, Plotin deduce că binele absolut trebuie să fie „singur și izolat“. Expresia „singur și izolat“ apare și în alt context platonic, anume în *Timaios*, 34 b 5, unde este vorba despre cer ca fiind „unul singur și izolat“, un zeu fericit, care nu are nevoie de nimic altceva.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 5, 13.6. Vezi, de asemenea, VI, 8, 21.32–33, unde se arată că „unul este doar el însuși (μόνον αὐτό) și este cu adevărat el însuși, pe când fiecare dintre celelalte lucruri este și el însuși, dar și altceva“.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 40.28.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 25.15.

[5] Sensul celor două cuvinte grecești (μόνον καὶ ἔρημον) este foarte apropiat. Expresia ar însemna: singur și fără nimic altceva.

spre ce să își îndrepte activitatea sa[1]. În consecință, el nu poate fi gândit nici măcar de către sine însuși, așa cum se gândește intelectul. Dar atunci, cel care vrea să ajungă la acest principiu absolut simplu și absolut singur, nu trebuie să întreprindă un efort de gândire[2], ci, din contră, trebuie să se elibereze pe sine de orice altceva și să înainteze „singur înspre cel singur“[3]. Înaintarea spre principiu va fi astfel o „fugă a celui singur înspre cel singur“[4].

Singurătatea principiului, izolarea lui față de toate celelalte lucruri, nu contrazice însă faptul că el susține în același timp întreaga realitate, ca un fundament al ei. Faptul că principiul este dincolo de ființă nu înseamnă o simplă negare a ființei — așa cum ar fi materia, la capătul celălalt al ierarhiei realității. Din contră, depășirea ființei și izolarea principiului față de orice formă de dualitate este singurul fundament al ființei înseși și al logicii duale a acesteia. Astfel, am văzut că principiul rămâne singur, lipsit de orice altceva, și el nu se îndreaptă spre nimic altceva, ci stă nemișcat[5]. Dar, prin faptul că principiul stă nemișcat, el este cel în care ființa însăși

---

[1] Vezi *Enneade*, V, 3, 10.17–18. Orice activitate se îndreaptă spre ceva anume: fie spre un alt lucru, fie spre o altă parte din sine. Intelectul divin are nevoie să se gândească pe sine, de aceea el are o asemenea activitate îndreptată spre sine. În schimb, principiul prim este absolut unu (τὸ ἓν πάντῃ) (*Enneade*, V, 3, 10.16–17); în consecință, el nu are spre ce să își îndrepte activitatea, ci el este „singur și izolat“, stând absolut imobil (πάντῃ στήσεται) (*Enneade*, V, 3, 10.17–18).

[2] Plotin, *Enneade*, V, 3, 13.33. Gândirea este plurală, de aceea nu poate ajunge la cel „izolat și singur“.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 34.7: „sufletul nu trebuie să aibă nimic altceva în sine, pentru a putea ca singur să primească pe cel singur“.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 11.51 (φυγὴ μόνου πρὸς μόνον): acestea sunt cuvintele care încheie ultimul tratat al *Enneadelor*, în ordinea dată de Porfir. Vezi de asemenea *Enneade*, I, 6, 7.9, unde Plotin compară înaintarea spre principiu cu riturile sacre, în care inițiatul vede „prin sine singur pe cel singur“. Vezi articolul lui E. Peterson, „μόνου πρὸς μόνον-Formel bei Plotinos“, în *Philologus*, 88, 1933, pp. 30–41.

[5] Plotin, *Enneade*, V, 3, 10.17–18 (πάντῃ στήσεται). Vezi de asemenea *Enneade*, VI, 7, 39.29–35: „unul stă nemișcat“ (σεμνὸν ἑστήξεται), fiind astfel mai venerabil decât ființa, care nu poate fi nemișcată.

își găsește stabilitate (ἔμεινεν)[1]. Ființa poate deveni stabilă (μένον) tocmai datorită acestui principiu absolut, care este singur (μόνον). Ființa nu poate avea prin sine însăși stabilitate, pentru că în sine însăși ea este duală, iar activitatea ei este mereu îndreptată spre sine, încât ființa nu poată să rămână nemișcată. În schimb, ceea ce îi dă stabilitate, împiedicând-o de la o dispersie în pluralitate, este cel care rămâne nemișcat și singur.

**Interdicția plotiniană de a trece dincolo de unu.** Principiul ființei și al gândirii se arată a fi dincolo de gândire. Plotin își instalează gândirea sa filozofică tocmai în acest paradox. În același timp, el impune o limită gândirii care caută principiul, desigur, o limită care nu poate fi atinsă ca atare, însă o limită care protejează anterioritatea absolută a principiului unu-bine, interzicând gândirii noastre să mai caute ceva „dincolo“ de el[2].

Pentru aceasta, Plotin pornește tocmai de la faptul că unul-bine nu este un unu determinat și nu poate fi gândit ca atare, ca și cum ar fi „ceva“ determinat. Principiul nu are nimic în comun cu lucrurile al căror principiu este. El nu poate fi pus alături de celelalte lucruri despre care spunem că sunt „unu“. Altfel, dacă am număra unul absolut alături de celelalte lucruri — dintre care fiecare este un „unu“ determinat —, atunci am putea gândi ceea ce este comun între unul absolut și unul determinat, iar acest element comun ar fi anterior unului absolut. Dar atunci, unul absolut nu ar mai fi cu adevărat absolut, nu ar mai fi primul[3]. Astfel, anterioritatea absolută a unului este legată de faptul că el se sustrage cu totul gândirii și că el nu este un unu determinat, față de care să mai poată exista un unu anterior, mai simplu.

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 6, 3.9. Vezi partea întâi, capitolul 3, C.

[2] Totuși, gândirea filozofică ulterioară — cu Iamblichos și Damascius — va încerca să depășească chiar și această limită impusă de Plotin. Acesta va fi subiectul celei de a doua părți a acestei lucrări.

[3] Plotin, *Enneade*, V, 5, 4.15–16: „Altfel, ar exista ceva comun între el și cele numărate alături de el, iar acela ar fi anterior lui; dar [înaintea lui] nu trebuie să fie nimic“ (εἰ δὲ μή, κοινόν τι ἔσται ἐπ' αὐτοῦ καὶ τῶν συναριθμουμένων, κἀκεῖνο πρὸ αὐτοῦ· δεῖ δὲ μηδέν).

Mai mult, Plotin arată că orice gândire și orice cercetare caută de fapt principiul și înaintează doar până la principiu, iar la acesta se oprește[4]. Dar orice cercetare caută să explice un lucru sau altul, caută să înțeleagă „ce este" lucru respectiv și „de ce". În schimb, despre principiu nu ne mai putem pune în continuare alte întrebări, nu mai putem căuta „ce este" (τί ἐστιν) el și „de ce" (διὰ τί) este el așa, deoarece nu mai există un alt principiu înaintea principiului tuturor[5]. Principiul însuși nu mai poate fi gândit, nu mai poate fi cunoscut. Așadar, înaintea principiului prim — unu absolut și bine suprem în același timp — nu mai poate exista un alt principiu, prin care să explicăm mai departe acest principiu însuși. Plotin limitează înaintarea sufletului la nivelul binelui absolut: dincolo de acesta nu se poate trece, pentru că dincolo de el nu mai este nimic[6].

### *D. Paradoxul lui „dincolo de ființă și de gândire"*

#### **1. Limitele expresiei „dincolo de gândire"**

Cel de-al treilea nivel al transcendenței pe care l-am descris pune în echivalență faptul că principiul este „dincolo de ființă" cu faptul că el este „dincolo de gândire". Există însă un dublu paradox între aceste două expresii: pe de o parte, cum putem lămuri ce înseamnă „dincolo de ființă", spunând că acesta este „dincolo de gândire"? Căci cum putem gândi ceva care ar fi dincolo de gândire? Pe de altă parte, dacă este dincolo de gândire, cum putem continua să spunem despre el că este „dincolo de ființă" și dincolo de pluralitatea ființei? Căci a spune acest lucru înseamnă, într-un fel, a-l gândi.

---

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 11.1–5.

[5] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 11.8–9: „Întrebarea «de ce» caută un alt principiu; însă pentru principiul tuturor lucrurilor nu mai există un alt principiu" (Τὸ δὲ διὰ τί ἀρχὴν ἄλλην ζητεῖ· ἀρχῆς δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή).

[6] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 22.19–21: „[Sufletul] se poate ridica deasupra intelectului, însă nu poate alerga deasupra binelui, deoarece nu este nimic care să stea deasupra." (Καὶ νοῦ μὲν ὑπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδέν ἐστι τὸ ὑπερκείμενον).

Astfel, problema cea mai profundă care se pune la acest nivel este aceea că, deși spunem că este dincolo de gândire, totuși, suntem în continuare nevoiți să spunem ceva despre el, să îl gândim și să îl numim într-un fel. De pildă, spunem chiar acest lucru: anume că el este *dincolo de ființă*. Dacă până acum am discutat problema transcendenței principiului față de intelectul divin, așadar față de gândirea cea mai înaltă și mai unitară, se pune acum problema statutului lui „dincolo de ființă" în însăși gândirea noastră discursivă, în care orice negație pare să transmită ceva, ajungând astfel — printr-un efect paradoxal — să afirme ceva prin însuși actul de a nega. Astfel, dacă spunem că principiul *este dincolo de ființă*, spunem deja că „este" într-un fel, iar dacă spunem că *este dincolo de gândire*, spunem deja ceva despre el, așadar îl gândim deja.

Plotin anticipează această dificultate și încearcă să iasă din paradox, stabilind limitele și valabilitatea expresiilor de tipul „dincolo de ...". Astfel, el arată în repetate rânduri cum anume putem accepta că principiul prim nu poate fi gândit, fără a ne contrazice prin ceea ce spunem despre el (de pildă, prin faptul că spunem că el este *dincolo de ființă și de gândire*). Mai precis, problema care se ridică privește statutul însuși al expresiei „dincolo de ființă", cu toate variantele sale: „dincolo de toate", „dincolo de gândire", „cel de dincolo". Această expresie nu mai are — la Plotin și la toți ceilalți neoplatonici — o aplicare directă, descriptivă. În loc să descrie, în loc să afirma ceva, expresia impune, de fapt, o limită și interzice un acces direct la ceea ce numim „principiul prim"[1]. Soluția paradoxului formulat mai sus va fi următoarea: „dincolo de ființă" poate fi pus în echivalență cu a fi „dincolo de gândire", deoarece a spune că principiul este „dincolo de ființă" nu înseamnă a-l gândi, ci înseamnă a suprima orice gândire asupra lui. *Dincolo de ființă* nu este un nume, o afirmație,

---

[1] De remarcat faptul că Damascius își începe tratatul său *Despre principii* (R. I, 1.5) într-o manieră foarte precaută: el nu vorbește în mod direct despre principiu, ci despre „ceea ce numim principiu".

un enunţ, o descriere[1]. Din contră, *dincolo de ființă* sugerează absența numelui, in-descriptibilul și in-exprimabilul absolut. Ea este o „expresie" a inexprimabilului. În *Enneade*, V, 3, 13.2, Plotin leagă anterioritatea unului-bine față de ființă și intelect de faptul că unul este „realmente inexprimabil" (ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ)[2]. De data aceasta, el se referă în mod explicit la gândirea umană și la incapacitatea acesteia de a cuprinde unul absolut[3]. Astfel, orice am spune noi, spunem mereu „ceva anume" (τί)[4]. În schimb, unul însuși nu mai este „ceva anume", astfel încât să poată deveni subiectul unui discurs despre el, ci el este „unu" fără a fi „ceva". El este unul însuși, unul în sine sau unul absolut (αὐτοέν), iar cel ce este în sine sau absolut este anterior celui care este „ceva anume". În consecință, unul este indicibil, iar singura manieră adecvată în care mai putem totuși să ne referim la el este prin a spune că el este „dincolo de toate și dincolo de intelectul cel mai venerabil" (ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ). Iar această expresie nu este un nume, ci, din contră, ea arată că unul „nu are nume, nici discurs, nici știință"[5]. În consecință, expresia platonică *dincolo de ființă* nu este o descriere a principiului ci, din contră, este o expresie a faptului că acesta nu are nume și că nu poate fi gândit. Dar, în

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.11–12 (Τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει—οὐ γὰρ τίθησιν—οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει). Plotin leagă astfel referința din *Republica*, 509 b 9 (privind binele de *dincolo de ființă*), de referința din *Parmenide*, 142 a 3 („nu există nume al lui [al unului]").

[2] Termenul ἄρρητον poate fi tradus prin „inexprimabil" sau „indicibil". În unele traduceri — precum cea engleză realizată de A. H. Armstrong, cuvântul este tradus prin „inefabil". Totuși, preferăm să rezervăm această traducere pentru τὸ ἀπόρρητον, termen foarte important în neoplatonismul de după Plotin, mai ales la Damascius. Termenul „indicibil" (ἄρρητον) este cel pe care Platon îl aplică neființei (*Sofistul*, 238 c 10, 238 e 6, 239 a 5). De asemenea, el apare în *Scrisori*, VII, 341 c 5.

[3] Desigur, numai în gândirea noastră discursivă are sens problema exprimării, pe când gândirea superioară, a intelectului divin, se realizează în manieră identitară, unitară, fără distanță față de obiectul gândit.

[4] Plotin, *Enneade*, V, 3, 13.1.

[5] Vezi în acest sens Platon, *Parmenide*, 142 a 3–4.

acest caz, unul nu este *ceva anume*, care ar fi ulterior numit „unu“, ci chiar și numele este altceva decât el, de aceea este inadecvat a spune chiar și că el este „unu“. Plotin reia aici concluzia deja cunoscută a primei ipoteze asupra unului din dialogul *Parmenide*: unului care este unu nu îi revine nici discurs (*logos*), nici știință. Principiul prim al lui Plotin va prelua această condiție a unului platonic: „Este fals a spune chiar și că este unul, despre cel căruia nu îi revine *nici discurs*, *nici știință*, și despre care se spune că este dincolo de ființă“[6].

Totuși, ce statut mai pot avea niște expresii care nu exprimă nimic? Ce pot însemna aceste nume care nu sunt nume, ci care numesc doar absența totală a numelui? Plotin răspunde la această întrebare spunând că, de fapt, atunci când vorbim astfel despre principiu, nu îl numim, ci doar „ne facem nouă înșine semne despre el“[7]. Numele unului are un rol propedeutic: cel care caută principiul trebuie să pornească de la unu deoarece acesta indică simplitatea, iar apoi, el trebuie să nege chiar și acest nume, deoarece nici el nu descrie natura principiului. Astfel, numele unului are o valoare intermediară, o valabilitate limitată: el indică simplitatea, însă o simplitate care este mai simplă decât însuși acest nume al unului. De aceea, numele unului folosește gândirii filozofice numai în măsura în care el însuși este depășit.

Astfel, Plotin preia într-o manieră proprie afirmația platonică din *Parmenide*, 142 a, unde se spune că „unul nu are nume“ (Οὐδ’ ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ): pentru el, această concluzie are o valoare doctrinară[8]. Totuși, la Platon concluzia avea o anumită doză problematică, în măsura în care unul a fost propus ca ipoteză, așadar cu un nume, dacă nu cu o știință explicită, apoi numele și știința i-au fost retrase. În plus, imediat după afirmarea acestei concluzii, Platon se întreabă

---

[6] Plotin, *Enneade*, V, 4, 1.9–10.

[7] Plotin, *Enneade*, V, 3, 13.5–6 (ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ). De asemenea, în *Enneade*, V, 5, 6.23–37, se arată că nu știm ce să spunem despre unu, ci îi dăm un nume pentru a ni-l indica nouă înșine, deși el însuși nu are nume.

[8] Vezi Plotin, *Enneade*, VI, 41, 37.

— prin intermediul personajului Parmenide — dacă este posibil ca lucrurile să stea așa în privința unului, iar răspunsul este negativ. Plotin însă, nu numai că preia concluzia negativă a argumentării ca atare, dar „rezolvă“ în același timp partea problematică a acestei concluzii. Pentru el, „unul“ nu este un nume propriu-zis, deși ne folosim de el. Mai mult, nu numai că este posibil ca unul să fie așa cum se prezintă în concluzia platonică, ci doar aceste negații (ale numelui, științei, etc.) sunt adecvate unului, care transcende orice dualitate, așadar și pe cea implicată de gândire, de știință, de nume.

În felul acesta, deși nu numește și nu descrie transcendența, expresia „dincolo de ființă“ — ca și toate celelalte depășiri și negații care o însoțesc — ne indică maniera însăși în care sufletul poate atinge această transcendență[1]: anume suprimând și părăsind tot ceea ce ține de ființă și rămânând în sine însuși, iar nu în altceva[2]. Cel care merge nu înspre lucruri, ci în sens opus, nu va ajunge la o ființă, ci la sine însuși, iar cel ce este astfel *în sine* nu este în altceva, nu este în ființă, ci în *acela* (de dincolo de ființă), deoarece sufletul însuși devine nu o ființă, ci *dincolo de ființă*. „Dincolo de ființă“ descrie astfel o stare accesibilă sufletului care se unește cu principiul. Această stare constă în a fi în sine, iar nu în altceva, adică nu în ceea ce *este*. „Cel care nu este în altceva nu este în nimic anume, ci doar în sine“[3], într-un mod autentic al acestui *în sine*, un *în sine* ne-dedublat. Iar cel care este *în sine* în acest fel este în cel care depășește dualitatea, adică în unu, devenind el însuși *dincolo de ființă*.

Tocmai de aceea, *dincolo de ființă* nu trebuie înțeles ca referindu-se la o regiune determinată a realității, la un lucru anume, pe care l-am numi *unu* și care ar avea altă natură decât ființa. Ci *dincolo de ființă* indică această unificare totală, înspre care ființa

---

[1] Despre cum putem noi să cunoaștem unul, vezi *Enneade*, VI, 8, 11.23; III, 8, 9.20.

[2] Vezi *Enneade*, VI, 9, 11.41–42.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 11.39–40. Într-adevăr, alteritatea este o caracteristică a ființei; doar ea poate fi „în altceva“, într-o dualitate cu acest „altceva“.

însăși tinde, dar care nu mai poate fi o altă ființă. *Dincolo de ființă* nu mai este ceva anume, iar a ajunge dincolo de ființă — în identitate cu acest principiu transcendent — înseamnă a se desprinde de logica duală a ființei, a nu mai fi o ființă anume.

Astfel, dacă „dincolo de ființă“ descrie în primă instanță transcendența principiului față de ființă, totuși, într-un sens mai profund, expresia nu transmite ceva despre principiul însuși, ci ea indică inadecvarea fundamentală față de principiu a oricărui nume și a oricărei expresii concrete — de vreme ce principiul rămâne in-exprimabil. În plus, funcția acestei expresii este aceea de a indica sufletului uman „direcția“ principiului: renunțând pe rând la orice prezență de natura ființei, rămânând în cele din urmă în sine însuși iar nu în altceva, sufletul ajunge în unitate cu cel care nu este *în altceva*, și căruia nimic altceva nu îi este potrivit. Așadar, în loc să fie o *expresie* a unei *naturi* anume, „dincolo de ființă“ are rolul de a suprima orice *expresie* și de a ne îndepărta de orice *natură* determinată, îndreptându-ne spre cel care este străin oricărei naturi, spre cel care nu mai este nimic anume[1].

## 2. Principiul negândit al gândirii

Am urmărit, până acum, modul în care Plotin înțelege transcendența principiului față de ființă, punând în evidență diferitele niveluri la care această anterioritate poate fi identificată: față de pluralitate, față de activitatea ființei și față de gândirea specifică ei. În urma acestei analize, se ridică însă o problemă de fond privind gândirea lui Plotin, și anume: cum putem admite un principiu la care gândirea nu are un acces direct, și care este relevanța acestui principiu; de ce gândirea ar avea nevoie de un astfel de principiu, pe care nu îl poate nici măcar numi? Astfel de întrebări ating statutul cu totul aparte a ceea ce numim „principiu“. Trebuie să înțelegem că există o dinamică a principiului în gândirea noastră, o dinamică din care nu ne putem opri niciodată: pe de o parte,

[1] Damascius va vorbi despre principiu ca despre un „nimic“ propriu-zis, însă într-un sens superior ființei. Vezi *De principiis*, R. I, 6.22–26.

principiul se impune gândirii, sau gândirea însăși își caută un punct de reper absolut, dar, pe de altă parte, acest principiu, acest punct de reper absolut, nu poate fi identificat ca atare, ci el se retrage constant din gândire, iar gândirea se instituie de fapt tocmai față de această contantă retragere a principiului.

Acest lucru creează efectul unor retractări constante: gândirea filozofică neagă ceea ce ea însăși a admis la un moment dat. Un exemplu de acest fel îl întâlnim la Plotin, a cărui gândire trebuie înțeleasă în stratificarea ei inerentă, în acest joc în care perspectiva se schimbă de fiecare dată. Gândirea lui Plotin se rafinează ea însăși pe măsură ce înaintează spre principiul prim. De pildă, dacă la un anumit nivel al analizei Plotin însuși propune anumite denumiri ale principiului (precum cea de „unu" și cea de „bine"), în schimb, la alt nivel al discuției, aceste denumiri sunt ele însele suspendate, Plotin arătând că nici ele nu sunt întru totul adecvate principiului, ci rolul lor este limitat: ele răspund unei nevoi a analizei, dar sunt apoi depășite, din aceeași nevoie a gândirii de a sugera principiul. Astfel, gândirea lui Plotin nu este una statică și descriptivă, ci este una care înaintează și se reformează ea însăși pe măsură ce înaintează. Acest lucru poate da impresia că Plotin însuși contrazice ceea ce a admis în alte părți ale operei sale. De fapt, ceea ce răspundea exigențelor gândirii sale la un anumit nivel al acesteia, nu mai răspunde exigențelor unui nivel ulterior.

Astfel, fiind dincolo de ființă, principiul prim nu poate *fi* nimic anume, așadar el nu poate fi nici bine, nici unu, ci acestea sunt doar două maniere în care noi indicăm principiul prim. În schimb, el însuși nu este bine pentru sine însuși, ci doar pentru celelalte lucruri, așadar pentru ființă[1], iar el nu este un bine propriu-zis, un bine determinat. De asemenea, principiul nu este unu în mod propriu-zis, ca o caracteristică a lui, ci „unul" este modul cel mai simplu în care noi putem indica simplitatea absolută a principiului și depărtarea lui față de orice „lucru" pe care

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 24.15–16.

îl putem gândi. „Unul“ nu este, în ultimă instanță, decât o indicație negativă asupra principiului, iar nu o descriere a acestuia[1]. Numele „unului“ nu este dat decât în manieră indicativă, pentru a arăta simplitatea principiului, în așa fel încât acela care caută principiul să suprime chiar și această indicație; astfel, este chiar mai potrivit a nu folosi nici un nume pentru unu, decât să înțelegem că acest nume ar exprima ceva pozitiv despre principiu.

În concluzie, termenii „unu“ și „bine“ nu descriu propriu-zis principiul, nu au o referențialitate directă, ci ei ghidează mintea înspre principiul, protejând, în același timp, principiul de orice descriere inadecvată lui[2].

În felul acesta, aporia platonică a principiului — care este admis ca unu, dar care se arată a nu avea ființă și a nu fi, la limită, nici măcar unu — se păstrează și în termenii lui Plotin. Într-adevăr, Plotin afirmă un principiu unu, care este în același timp bine, dar el nu acceptă că la acest principiu putem avea vreun acces în termenii gândirii. Singurul acces ar fi unul deasupra gândirii, într-o viziune privilegiată, care poate avea loc în mod cu totul excepțional. Dar atunci, revenind la problema enunțată mai sus, ne putem

---

[1] Astfel, numele „unu“ este explicat ca o negație a pluralității (*Enneade*, V, 5, 6.26), explicația trimițând la ipoteza primei aporii din *Parmenide*, cea în care unul este admis ca non-plural. Mai mult, Plotin leagă ideea unului non-plural de obiceiul pitagoric de a sugera principiul prin numele zeului Apollo, care exprimă de asemenea negația pluralității (Ἀπόλλων — ἀπόφασις τῶν πολλῶν). Pentru Apollo ca nume al unui număr la pitagorici, vezi Porfir, *De abstinentia*, 2, 36 și E. Robbins, „The Tradition of Greek arithmology“, *Classical Philology*, 16, 1921, pp. 97–123.

[2] „[…] One and Good, though not proper names, descriptions or definitions, remain to some extent privileged terms for the Neoplatonists. «One» suggests the absence of the articulation or organisation, division or boundary, which would make description or definition possible. And «Good», still more importantly, keeps our mind pointed in the right direction, and helps us to remember that we experience him primarily as the source of value and the goal of desire, and that he is more, not less, than anything we can describe or define.“ (A. H. Armstrong, „The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West“, în *Studia Patristica*, XIII, Berlin, 1975, pp. 77–89).

întreba: cum admitem acest unu în gândirea noastră? În ce termeni putem vorbi despre el, dacă el nu poate fi propriu-zis gândit? Pe de o parte, cum îl admitem, de vreme ce spunem că nu putem gândi așa ceva, iar, pe de altă parte, ce admitem, atunci când vorbim totuși despre unu? Cum putem gândi așa ceva, pe de o parte, și pe de altă parte, nu cumva, ceea ce gândim este absurd și cu totul contradictoriu față de ceea ce însăși gândirea noastră poate accepta?

Plotin are o soluție la această aporie. Astfel, trebuie să înțelegem că gândirea, în termenii lui Plotin, înseamnă o depărtare de la unitatea absolută, deoarece gândirea necesită o dualitate (aceea între un obiect gândit și actul însuși de a gândi), așadar, gândirea noastră nu poate fi propriu-zis despre unu; orice gândire a noastră — oricât am încerca să ne apropiem de principiu — păstrează într-un fel distanța față de unu. În plus, gândirea este în același timp dorință de a cunoaște și de a cuprinde unitatea absolută, iar această dorință este cea care ne atrage spre principiul prim. Așadar, într-un același act, se suprapun contemplația și dorința: pe de o parte, ne îndreptăm tot timpul spre principiu, dorind să îl cunoaștem, dar, în însăși această dorire și în această tendință de a ne apropia de el, de fapt, noi ne depărtăm de principiu, sau rămânem tot timpul la o anumită distanță de el, indiferent cât de mult am vrea să ne apropiem, pentru că dorința de a-l cunoaște este în același timp cea care ne depărtează de el[1]. Așadar, felul în care Plotin gândește principiul prim ca unu și bine — ca obiectul suprem al contemplației, dar dincolo de gândire, ca obiectul suprem al doririi, dar dincolo de orice obiect propriu-zis — reușește să impună în același timp și distanța față de principiu, dar și faptul că orice gândire este referențială, în cele din urmă, la acest principiu. Plotin iese astfel din aporia platonică, din contradicția care ar părea să amenințe gândirea principiului. Astfel, atunci când admitem principiul în gândirea noastră, nu admitem propriu-zis un

[1] Plotin vorbește, de pildă, despre curiozitate ca sursă sau cauză a depărtării de principiu. Vezi N. Baladi, „Origine et signification de l'audace chez Plotin", în *Le Néoplatonisme*, *op. cit.*, pp. 89–99.

obiect, astfel încât gândirea lui să devină contradictorie, ci, vorbim *despre* principiu, dar niciodată nu îl exprimăm pe el, adică vorbim despre el, dar întotdeauna suntem la o distanță față de el. Vorbim despre principiu incluzând în același timp această distanță, sau incluzând conștiința acestei distanțări față de el. Principiul se impune astfel nu ca „obiect“ (contradictoriu și paradoxal) al gândirii, ci ca o necesitate de ordinul gândirii. Mai precis, gândirea noastră este dublu condiționată de acest principiu unitar: pe de o parte, gândirea duală are nevoie de o unitate anterioară, iar pe de altă parte gândirea este definită de Plotin tocmai ca un act de apropiere — și distanțare implicită — față de principiul prim. A vrea să cunoști înseamnă a dori să cunoști; dar gândirea se naște tocmai ca această dorință de a prinde unul într-un obiect al gândirii, instituindu-l astfel în diferență față de cel care vrea să cunoască. Unul este astfel, în cele din urmă, obiectul unic al gândirii, însă nu al unei gândiri care distinge unul față de alte obiecte — ceea ce ar fi imposibil — ci al unei gândiri care se mișcă în jurul unului, depărtându-se și apropiindu-se în același timp de el. Apropierea de unu este în același timp o depărtare. Unul este referința absolută a gândirii, precum centrul unui cerc, față de care punctele de pe cerc tind să se apropie, deși ele sunt departe, în același timp. În ea însăși, gândirea nu este suficientă deoarece este mereu duală, mereu despărțită de obiectul ei; în schimb, unitatea anterioară dă sens gândirii tocmai rămânând în afara acesteia, nedevenind obiectul ei propriu-zis — pentru a nu reinstitui astfel dualitatea gândirii. Gândirea se desfășoară față de o unitate, ea este mereu în jurul acestei unități anterioare.

Observăm astfel că tocmai ceea ce nu mai putem gândi propriu-zis susține gândirea noastră, nu devenind un obiect al ei, nu subsumându-se gândirii, ci tocmai rămânând în afara ei. Același lucru se întâmplă și în cazul intelectului divin: unul susține gândirea intelectului și îi dă sens, deși el însuși rămâne negândit.

Gândirea depinde astfel de ne-gândirea principiului, de faptul că acesta nu mai poate fi gândit; altfel, o gândire care ar

cuprinde unul nu ar mai fi o gândire, căci ar pierde însăși dispunerea ei de gândire, inevitabil duală. În mod paradoxal, intelectul se constituie ca gândire tocmai prin depărtarea sa față de unu, obiectul doririi sale, cel spre care se îndreaptă gândirea sa, chiar dacă nu ajunge niciodată la el. Intelectul se întoarce spre unu în contemplație, însă această contemplație, această vedere este în același timp o depărtare față de unu și, în consecință, o instituire a intelectului în dualitatea sa specifică. Vrând să cuprindă unitatea absolută, intelectul ajunge la pluralitate formelor. El ajunge astfel să gândească nu unul însuși — inconceptibil — ci pe sine, formele fiind conținutul său intelectiv. Gândirea se constituie astfel pe sine, pornind de la un efort primar de a cuprinde unitatea cea de necuprins. Unul absolut (al primei ipoteze) este astfel surprins nu în mod direct, într-un act intelectual, ci indirect, ca unul-plural (din cea de-a doua ipoteză). Gândirea primă devine astfel manifestarea în pluralitate a ceea ce se sustrage pluralității și gândirii.

Structura duală a gândirii ia astfel forma doririi: gândirea caută în permanență obiectul gândirii ei, însă nu poate ajunge niciodată la el — ca gândire — deoarece ea însăși este diferită de el, deoarece gândirea însăși presupune această diferență. Totuși, deși nu îl atinge, gândirea continuă să se îndrepte spre el, continuă să îl dorească. Tocmai această dorință — ca raportare constantă la principiul prim — este cea care constituie gândirea: „dorința a dat naștere gândirii și a produs-o odată cu sine“[1].

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 6, 5.8–10. În plus, tot dorința este cea care poate face drumul invers, acela al regăsirii principiului. Dacă gândirea nu mai ajunge la principiul ei, pe care îl dorește, în schimb, tocmai această dorință este cea care poate conduce la o uniune cu principiul. Accesul cu totul privilegiat la principiul unitar nu mai este găsit în direcția gândirii, ci în cea a dorinței, atunci când gândirea însăși este depășită, când gândirea însăși încetează. Uniunea mistică nu poate fi atinsă decât într-o schimbare de registru, care iese din schemele gândirii (*Enneade*, III, 8, 11.23–24). „Cunoașterea“ cea mai înaltă nu poate fi cea a gândirii, ci cea a lui Eros din *Banchetul*, care se realizează într-o stare de „iubire, nebunie, beție“ (*Enneade*, VI, 7, 35.19–30).

Dacă Aristotel remarca, la începutul *Metafizicii*, că toți oamenii au dorința de a cunoaște[1], în schimb, la Plotin, relația dintre cunoaștere și dorință devine mult mai concretă, cele două fiind — în punctul lor cel mai înalt — identice. Cunoașterea cea mai înaltă devine de fapt o dorință, o veșnică dorință îndreptată spre cel care nu se actualizează niciodată într-o cunoaștere determinată.

Neoplatonicii aduc astfel, în gândirea noastră, elementul non-gândirii, a ceea ce depășește gândirea, dar care este totuși presupus de gândire. În sistemul lor, gândirea propriu-zisă va fi pusă pe o treaptă inferioară în ordinea realității. Dacă pentru Parmenide *a fi* este tot una cu *a gândi*, iar ființa este cea mai înaltă treaptă a realității, pentru neoplatonici, realitatea se constituie pornind de la un principiu anterior ființei; de asemenea, gândirea își pierde primatul său; ea nu mai este posibilă decât pornind de la un principiu care scapă cu totul gândirii.

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, 980 a 21 (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει).

# PARTEA A DOUA

# EVOLUȚIA PROBLEMEI PRINCIPIULUI PRIM DUPĂ PLOTIN: PORFIR, IAMBLICHOS ȘI PROCLUS

# Capitolul 1

# PROBLEMA UNUI PRINCIPIU DE DINCOLO DE FIINȚĂ LA PORFIR

Evoluția problemei principiului de dincolo de ființă este o istorie cu multe amănunte și răsturnări de situație. Linia doctrinară impusă de Plotin nu a fost urmată întotdeauna foarte strict. Astfel, pentru Porfir, principiul prim este *actul însuși de a fi*. Odată cu Iamblichos, asistăm la o dedublare a primului principiu, sau la introducerea unui principiu suplimentar, anterior chiar și unului absolut — iar aceasta va fi prima încercare de a depăși structura realității expusă și impusă de Plotin. Proclus revine la perspectiva plotiniană, introducând însă noi dificultăți privind eficiența unului ca principiu prim al realității, așadar asupra statutului său de cauză primă. Vârful acestei evoluții îl va constitui Damascius, care vorbește despre un principiu absolut transcendent: inefabilul.

În privința lui Porfir, sursele de care dispunem pentru elucidarea perspectivei sale asupra principiului prim sunt distincte și uneori contradictorii. Pe de o parte, este vorba de mărturii indirecte, venind din partea lui Proclus și a lui Damascius. Pe de altă parte, dispunem de fragmentele unei scrieri a lui Porfir (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά)[1], în care acesta încearca să expună într-o manieră sumară tratatele *Enneadelor* lui Plotin. De asemenea, dispunem de fragmente ale unui comentariu anonim la dialogul *Parmenide*, care a fost atribuit lui Porfir[2]. Comparând cele două

[1] Porphyre, *Sentences*, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par UPR 76, CNRS, avec une traduction anglaise par J. Dillon, Vrin, Paris, 2005, vol. I și II, travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson.

2 Vezi P. Hadot, „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*", *Revue des Études Grecques*, 74, 1961, pp. 410–438 și P. Hadot, *Porphyre*

texte — dintre care unul ne-a parvenit anonim, iar celălalt se referă de fapt la *Enneadele* lui Plotin — cu mărturiile lui Proclus și Damascius, observăm o anumită neconcordanță, cel puțin de suprafață, care pune în lumină un fragment foarte interesant din istoria evoluției ideilor filozofice. Tocmai despre această neconcordanță vom vorbi în continuare. Vom începe cu mărturiile amintite mai sus, pentru a scoate în evidență dintru început neclaritatea care planează asupra perspectivei lui Porfir.

Este surprinzător — în primă instanță — să observăm cum a fost receptat Porfir de către neoplatonicii ulteriori. Prima recepție este cea a lui Proclus, care, într-un fragment al propriului său *Comentariului la Parmenide*, se referă la doctrina lui Porfir — deși fără să îl numească explicit pe acesta. El spune: „în nici un caz nu vom spune că vârful inteligibilului este zeul prim, așa cum aud despre unii dintre cei mai de seamă teologi, făcând pe tatăl de acolo [din inteligibil] identic cu cauza tuturor“[1]. Conform acestei mărturii, s-ar părea că Porfir pune principiul prim la nivelul inteligibilului, ceea ce este cu totul neașteptat, dacă ne gândim la stringențele pe care Plotin — maestrul lui Porfir — le-a impus asupra principiului prim.

Trebuie remarcat că, în alt context, Proclus îl așează pe Porfir în rândul filozofilor care — precum Plotin — au înțeles că, la Platon, „cauza primă este dincolo de intelect și transcende toate ființele“[2]. Acest lucru complică problema, făcând să apară un echivoc. Totuși, nu putem presupune că prima afirmație (legată de identificarea zeului prim cu vârful inteligibil) nu ar aparține lui Porfir, și că Proclus s-ar referi la altcineva, deoarece opinia pe care Proclus o amintește fără să numească autorul ei este menționată și de Damascius, de data aceasta legată în mod explicit de numele lui Porfir.

*et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris, 1968, vol. I, pp. 102–143 și vol. II, pp. 59–113.

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1070.15–19.

[2] Proclus, *Teologia platonică*, II, 31, 25–28. În acest context, Proclus critică doar pe Origen platonicianul, care, deși a primit o educație filozofică similară cu a lui Plotin, neglijează existența unului de dincolo de ființă și de intelect.

Damascius discută perspectiva lui Porfir într-un context în care el însuși își pune întrebarea câte și care sunt principiile situate înaintea triadei inteligibile, adică principiile anterioare intelectului divin, ființei veritabile și inteligibile[1]. Înainte de a răspunde el însuși la această întrebare, Damascius enumeră trei opinii aparținând filozofilor neoplatonici anteriori. Una dintre opiniile amintite este cea a lui Porfir: „sau poate [...] vom spune împreună cu Porfir că tatăl triadei inteligibile[2] este principiul unic al totului?" Damascius arată că această perspectivă nu poate fi acceptată, deoarece cauza unică a tuturor lucrurilor nu poate fi inclusă între lucrurile a căror cauză este. De asemenea, principiul este indicibil (ἄρρητος), așadar el nu poate fi inteligibil și nu poate fi numit „tată al triadei" inteligibile. Triada — având un intelect al ei — este inteligibilă într-un anumit fel (ὅπως δήποτε νοητή), pe când principiul absolut este complet indicibil (πάμπαν ἄρρητος)[3]. În plus, el trebuie să fie principiu al întregii realități, iar nu doar al unei singure triade. Astfel, Damascius face foarte clar diferența dintre „vârful ființelor" (κορυφὴ τῶν ὄντων)[4] și ceea ce transcende toate ființele (τὰ πάντα ἐκβέβηκεν)[5].

Dacă acceptăm ca atare mărturia lui Damascius, s-ar părea că Porfir „regresează" față de poziția lui Plotin, că se întoarce la un nivel inferior în raport cu ținta cea mai înaltă a gândirii maestrului său, punând ca principiu al întregii realități partea cea mai înaltă a acestei realități însăși. S-ar părea că, pentru Porfir, principiul realității inteligibile — și, în consecință, al întregii realități — este partea cea mai înaltă a inteligibilului. Însă Plotin a insistat foarte mult asupra faptului că intelectul divin nu poate fi principiu prim. Întrebarea pe care ne-o punem este cum se explică

---

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 86.3–10.

[2] „Tatăl triadei inteligibile" (τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος) este o expresie inspirată din *Oracolele caldeene*; ea indică nivelul cel mai înalt al inteligibilului.

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 86.3–10.

[4] *Idem*, R. I, 86.14.

[5] *Idem*, R. I, 86.14–15.

acest „regres“, dacă este vorba de un regres propriu-zis, sau doar de unul aparent.

### *A. Textele lui Porfir*

Totuși, mărturia lui Damascius (și cea a lui Proclus) pare a fi contrazisă de anumite afirmații ale lui Porfir însuși. Astfel, în Ἀφορμαί, Porfir afirmă în mai multe rânduri transcendența principiului prim față de ființă. Principiul este dincolo de intelect, deasupra ființei, sau pur și simplu „cel de dincolo“[1]. De asemenea, într-un fragment (fr. 18) păstrat din lucrarea sa *Istoria filozofică*[2], Porfir vorbește despre un prim zeu, anterior intelectului, pornind de la care intelectul se generează pe sine însuși. Această generare a intelectului pornind de la zeul prim nu necesită o mișcare a zeului prim înspre ceea ce îi este inferior, ci zeul rămâne veșnic în sine, deoarece este imposibil ca acesta să fie numărat alături de lucrurile ce vin de la el și să fie pus în serie cu acestea. El este „nenumărabil și necoordonat (μηδὲ συγκατατάττεσθαι)“ față de celelalte lucruri. Porfir distinge așadar între intelect și un zeu anterior, pornind de la care intelectul se autogenerează[3], ceea ce contrazice afirmația lui Damascius, conform căreia Porfir nu ar mai admite nici un alt principiu dincolo de vârful intelectului.

Dar poate că mărturia cea mai elocventă pentru a descoperi în ce constă doctrina lui Porfir este *Comentariul la Parmenide*. Pentru istoria neoplatonismului, faptul că Porfir a scris un comentariu la dialogul *Parmenide* este un lucru remarcabil. Astfel, se știe că Plotin nu a realizat niciodată un comentariu aplicat asupra vreunei scrieri platonice. Chiar și interpretarea primelor trei ipoteze din *Parmenide* este formulată în treacăt, fără o analiză

---

[1] Vezi Porfir, *Sentences*, 10; 12; 25.1–2; 26; 30.5–6.

[2] Vezi Cyrillus, *Contra Iulian*, I 45, 10–27, 552 BC, p. 196, Burguière-Evieux (XVIII, p. 15, Nauck).

[3] Vezi de asemenea Proclus, *Teologia platonică*, I, 11, p. 51, 4–8, în care se spune că Porfir distingea între intelect, care este etern, și o parte a intelectului care este pre-eternă (προαιώνιον), prin care intelectul se identifică de fapt cu unul.

mai largă a textului de bază, fără o contextualizare a acestor ipoteze. Plotin urmărea liniile de forță ale dialogului platonic, însă nu se simțea obligat să explice și amănuntele textuale și să le integreze în interpretarea generală pe care el o oferea — anume în această omologare a ipotezelor platonice cu cele trei ipostaze (unu, intelect, suflet). În schimb, după Plotin începe marea tradiție a comentariilor platonice aplicate. Dialogul *Parmenide* va fi citit ca un tratat concentrat de ontologie; el este preluat în detalii de comentatori, care încearcă să desprindă din el o perspectivă coerentă și amănunțită asupra întregii realități.

Unul dintre primii autori care comentează dialogul *Parmenide* este Porfir, discipolul lui Plotin[1]. Deși acest comentariu nu s-a păstrat integral, știm că el cuprindea analize concrete asupra tuturor ipotezelor din a doua parte a dialogului[2]. Porfir este primul care a împărțit textul platonic în nouă ipoteze[3]; dintre acestea, prima ipoteză vorbește despre zeul prim (περὶ θεοῦ τοῦ πρωτίστου), iar a doua despre nivelul inteligibil (περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους).

Ceea ce ne interesează în acest context este diferența pe care o făcea Porfir între unul suprem, absolut simplu, și unul celei de-a doua ipoteze, pe care Plotin îl identificase deja cu intelectul divin. Pentru aceasta, fragmentele păstrate din *Comentariul* lui Porfir sunt foarte relevante, deoarece ele poartă asupra unor amănunte din primele două ipoteze.

Analizând textele păstrate, observăm în primul rând că Porfir distinge foarte clar zeul suprem față de toate celelalte lucruri.

---

[1] Se pare că și celălalt discipol al lui Porfir — anume Amelius — a comentat dialogul *Parmenide*, însă comentariul său nu s-a păstrat.

[2] Proclus (*Comentariul la Parmenide,* 1051.34–1064.12) prezintă în mod sistematic interpretările neoplatonice anterioare asupra ipotezelor platonice privind unul. Primii trei filozofi care au oferit o interpretare asupra tuturor ipotezelor (fie că identificau opt sau nouă ipoteze) sunt Amelius, Porfir și Iamblichos. Proclus însuși nu îi numește direct, însă numele lor sunt precizate în scoliile marginale.

[3] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1053.36–1055.25. Pentru motivele atribuirii acestei interpretări lui Porfir, vezi H. D. Saffrey și L. G. Westerink, *Introduction*, în Proclus, *Théologie platonicienne*, I, nota 1, p. LXXXI.

Acesta nu este descris ca un „vârf al inteligibilului“ (precum în mărturia lui Proclus și a lui Damascius despre Porfir), ci este net distins de inteligibil și de toate lucrurile de după el. Astfel, Porfir înaintează ipoteza că zeul prim este „neasemenea și diferit față de intelect“[1], și anume „prin simplul fapt că zeul nu este intelect“ (αὐτῷ γε τῷ μὴ εἶναι ὁ νοῦς). El afirmă așadar ceea ce Proclus și Damascius nu se grăbesc să îi conceadă, anume existența unui principiu anterior intelectului și diferit de intelect. Mai mult decât atât, nu numai că zeul prim al lui Porfir nu este intelect, ci el nici nu poate fi comparat cu intelectul, asemănat sau distins de acesta, deoarece zeul prim nu poate intra în nici o alteritate (nici față de intelect, nici față de altceva), ci el este incomparabil cu orice altceva: „Nu alteritatea este cea care îl distinge de celelalte lucruri, deoarece el nu poate fi comparat, nici circumscris în raport cu lucrurile de după el“[2]. Fiind incomparabil cu orice altceva, nimic din sfera ființei nu poate exprima ce este zeul. Despre el nu putem vorbi decât prin negații, anume tocmai prin acele negații care — în prima ipoteză platonică — distingeau unul de sfera ființei. Astfel, zeul „nu poate fi exprimat și numit (ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου ὄντος)“[3]; el este dincolo de noțiunea de pluralitate, dar, mai mult decât atât, el este dincolo chiar și de noțiunea de unu[4], neavând, așadar, nici o noțiune proprie, care să îl poată exprima. Nimic din ceea ce sunt celelalte lucruri nu se poate aplica zeului prim, căci el este „deasupra tuturor lucrurilor“ (ἐπὶ πᾶσιν)[5], „superior tuturor lucrurilor“ (ὑπέρτερον

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, III, 1 (Ἆρ᾽ οὖν ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῷ νῷ καὶ ἕτερος;)

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, III, 10–12. Vezi de asemenea VI, 20 despre caracterul incomparabil al ipostazei unului prim (τὸ ἀσύμβλητον τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως).

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, I, 3–4. Cf. Platon, *Parmenide*, 142 a 3–4: „unul nu poate fi numit, nici exprimat“ (Οὐδ᾽ ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται).

[4] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, II, 1–14. Cf. Platon, *Parmenide*, 141 e 12: „unul nu este nici măcar unu“ (τὸ ἓν οὔτε ἕν ἐστιν).

[5] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, I, 4.

αὐτῶν)[1]. Astfel, dacă toate lucrurile sunt ființe determinate, zeul prim este „supra-ființial“ (πάντων ὑπερούσιος)[2] sau „înaintea ființei“ (προούσιον)[3], după modelul binelui din *Republica*.

Dar atunci, cum se face că autorii de după Porfir i-au atribuit acestuia o perspectivă diferită, în care principiul prim nu mai este propriu-zis dincolo de ființă, ci se identifică cu parte cea mai înaltă a ființei? Pentru a elucida această problemă, va trebui să intrăm și mai adânc în amănuntele textului lui Porfir, și să observăm care este elementul de originalitate ce intervine în privința principiului prim de dincolo de ființă. Porfir încearcă să explice în ce constă această superioritate a zeului (a unul prim) față de celelalte lucruri, față de sfera ființelor determinate, și care este motivul real pentru care acest zeu prim nu poate fi cunoscut și nici exprimat în termenii obișnuiți ai gândirii noastre. Problema care se pune privește statutul acestei „supra-ființialități“ (ὑπερούσιος) a principiului prim: dacă principiul este dincolo de ființă, oare trebuie să înțelegem că el este un fel de ne-ființă? Ne amintim că Plotin însuși era foarte precaut în a vorbi despre principiul prim atribuindu-i ființă, iar într-un anumit context[4], el suprimă însuși *faptul de a fi* al principiului. Totuși, Plotin însuși nu afirmă că principiul prim ar fi o neființă[5].

În schimb, Porfir operează o răsturnare de sens, tocmai pen-

---

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, II, 1.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, II, 11.

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, X, 25.

[4] Vezi, de pildă, Plotin, *Enneade*, VI, 8, 8.13–15: „căci dăm la o parte acest *este*, precum și orice alt fel de relație față de cele ce sunt“. De asemenea, în *Enneade*, VI, 8, 11.25–26, Plotin spune că unul este „așa cum este“ (ὡς ἔστι), însă precizează imediat că acest „cum este“ este spus numai dintr-o necesitate a expunerii, iar nu pentru că unul însuși ar *fi* cu adevărat, nu pentru că lui i-ar reveni ființa. Vezi de asemenea VI, 8, 16, 20, unde se spune că *a fi*-ul unului este aparent, căci el este *ca și cum ar fi* (οἷον εἶναι).

[5] Este ceea ce vor face abia neoplatonicii tardivi, precum Proclus și Damascius. Așa cum vom vedea în continuare, acești autori vor prefera să se refere la principiul de dincolo de ființă ca la o *neființă*, dar, desigur, în sensul superiorității față de ființă.

tru a nu lăsa să se înțeleagă că principiul ar fi o neființă, în sensul inferiorității față de ființă. El vrea să pună în evidență anterioritatea și superioritatea zeului prim, fără ca această anterioritate să fie aceea a unei neființe, a unui neant. Astfel, dacă zeul este incomparabil cu orice lucru dintre cele care sunt, și nimic dintre acestea nu îl poate exprima, aceasta nu înseamnă că zeul însuși ar fi „ne-ființă", ca și cum ar avea o lipsă și ar fi mai puțin decât ființa. Din contră, dacă privim lucrurile din perspectiva demnității lor ontologice, zeul este singurul care are ființă într-un sens veritabil, anume o ființă autentică, în cel mai înalt sens al termenului; în schimb, față de acest unu prim, celelalte lucruri par a fi, ele de fapt, neant[1]. *Ele* sunt, de fapt, lipsite de ființă, față de principiul care este cauza anterioară și neafectată a tuturor lucrurilor: „căci nu el este neființă (μὴ ὄν) și de neînțeles pentru cei care vor să îl cunoască, ci noi, împreună cu toate ființele, suntem nimic (μηδέν) față el"[2].

Tocmai de aceea, explică Porfir, nu putem cunoaște principiul, tocmai de aceea el ne apare ca inexprimabil și exclus din sfera ființei: nu pentru că el ar fi ne-ființă, ci pentru că, de fapt, ființa lui depășește ființa noastră, el este de necuprins în sfera prea strâmtă a ceea ce noi numim ființă, în sfera a ceea ce *suntem* noi și a ceea ce *sunt* celelalte lucruri pe care le numim *ființe*. Acesta este și motivul pentru care zeul rămâne fără relație cu tot ceea ce vine după el: nu pentru că toate celelalte lucruri sunt, în timp ce el însuși nu ar fi nimic, ci, din contră, pentru că el singur *este*, într-un mod preeminent față de toate celelalte lucruri.

Porfir unește astfel faptul de a fi *dincolo de ființă* (sau dincolo de lucrurile determinate, care există) și faptul de a poseda ființă în sensul cel mai veritabil. Astfel se explică afirmația lui că: „Zeul

[1] Vezi Porfir, *Comentariul la Parmenide*, III, 94, 5–9, unde se arată că unul prim rămâne același, într-o preexcelență (ὑπεροχή) incomensurabilă față de orice altceva, iar aceasta indiferent dacă lucrurile care vin de la el ar exista sau nu; în consecință, totul care vine după el este ca și cum nu ar fi, față de această preexcelență a unului.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 94, 19–22.

posedă, ca pe ceva inseparabil, faptul de a fi, singur și dincolo de tot (τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν)“[1]. Zeul are faptul de a fi (τὸ εἶναι), însă acest fapt al său *de a fi* este dincolo de totul (ὑπὲρ τὸ πᾶν), mai presus de ființă (ὑπερούσιος) — chiar dacă, în primă instanță, cele două enunțuri par contradictorii. Prin această afirmație atât de surprinzătoare, Porfir introduce o distincție foarte fină între „tipurile“ de a fi; el „desfoliază“ faptul însuși de a fi, distingând în el mai multe niveluri: el nu distinge doar ființa veritabilă de ființa „neveritabilă“ — așa cum făcea Plotin, urmându-l pe Platon —, ci distinge nivelurile ființei veritabile, nivelurile necesare în constituirea ființei înseși, în sensul ei de ființă inteligibilă, de ființă a intelectului divin.

Totuși, dacă zeul prim este *ființa* în sens preeminent, ne întrebăm ce statut oferă Porfir ființei inteligibile, adică acelei „ființe“ care a constituit interogația constantă a filozofiei, încă de la Platon. De aceea, ceea ce ne interesează în continuare este modul în care Porfir gândește unul secund (intelectul): cum anume se constituie acesta după zeul prim (unul absolut) și ce fel de „ființă“ îi revine lui. Altfel spus, cum se face trecerea de la *a fi*-ul zeului prim, la *a fi*-ul intelectului divin. Se pare că tocmai aceasta ar fi problema care i-a făcut pe Proclus și pe Damascius să spună că, pentru Porfir, principiul prim ar fi vârful intelectului, în ciuda faptului că Porfir insistă asupra anteriorității zeului prim față de intelectul divin.

Așadar, cum se constituie intelectul divin în urma zeului prim, sau — în termenii ipotezelor platonice reluate de neoplatonici — cum trebuie înțeles unul secund față de unul prim, absolut? Pentru a răspunde la această întrebare, Porfir pornește tocmai de la textul platonic al celei de-a doua ipoteze, încercând să îl analizeze în amănunt. Ceea ce caracterizează scrierea lui Porfir este, în primul rând, faptul că aceasta intră în detaliile textului platonic, ridicând probleme foarte punctuale și încercând să le dea o explicație „neoplatonică“, așadar în acord cu doctrina ge-

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 94, 8–9.

nerală a maestrului său, Plotin. Astfel, în cazul care ne interesează acum, Porfir crede că găsește în textul platonic o indicație privind relația concretă dintre intelect (sau unul secund) și unul suprem, mai precis o indicație asupra modului specific de a fi al intelectului. La drept vorbind, dacă respectăm termenii lui Porfir, nu putem vorbi despre o relație propriu-zisă între intelect și unul prim, în măsura în care acesta din urmă nu poate intra în nici o relație și nu poate fi comparat cu intelectul sau cu orice altceva de după el. Totuși, deși în primă instanță el afirmă non-relaționarea unului cu intelectul, în cele din urmă el ajunge să acorde unului un rol concret în raport cu intelectul. Tocmai de aici va decurge ambiguitatea lui Porfir; de asemenea, de aici decurge modul aparte în care Porfir a fost receptat de neoplatonicii ulteriori.

Astfel, în contextul celei de-a doua ipoteze din *Parmenide*, Platon afirmă că „unul participă la ființă“[1]. Aceasta este o afirmație care, în primă instanță, pare destul de spinoasă și la limită inacceptabilă în contextul general al gândirii neoplatonice, care privilegiază unul față de ființă. Cum ar putea unul să participe la ființă, dacă unul este cel care precede ființa și o face posibilă, iar nu invers? După cum am arătat în prima parte a analizei noastre, Plotin a pus mereu în evidență anterioritatea unului față de ființă, atât la nivel sensibil, la nivel inteligibil, cât și ca anterioritate a unului absolut față de întreaga realitate. Totuși, Plotin însuși nu ia în calcul o asemenea afirmație, cum că unul ar participa la ființă. Pentru el, această afirmație ar constitui într-adevăr o mare problemă. În schimb, Porfir este primul care încearcă să integreze și acest amănunt platonic în gândirea neoplatonică.

El încearcă să dea o soluție acestei probleme. În acest sens, el formulează mai multe ipoteze. O primă explicație a acestei participări a unului secund la ființă este următoarea: „unul [se-

[1] Platon, *Parmenide*, 142 b 5–6: „Dacă unul este, oare este posibil ca el să fie, fără a participa la ființă? Nu este posibil.“ (Ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; — Οὐχ οἷόν τε.). De asemenea, *Parmenide*, 143 a 4: „spunem că unul participă la ființă“ (Οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἕν).

cund] nu mai este unul pur, ci proprietatea de a fi se alterează împreună cu el“[1]. Așadar, unul secund este unu, însă nu în mod pur, ci el este unu în mod derivat, ca o proprietate a lui, deținând în același timp proprietatea de *a fi*. Unul secund rezultă astfel din întâlnirea „unului“ și a „faptului de a fi“ (εἶναι) care, tocmai pentru că nu mai sunt pure, ci se amestecă una cu alta, creează o alterare față de unul prim, absolut. În acest caz, „unul [*secund*] participă la ființă (οὐσία)“ tocmai în sensul că are acest fapt *determinat* de a fi: el *este* unu, însă un unu determinat, care are, în consecință, un *fapt de a fi* determinat. *Unul* și *faptul de a fi* care se întâlnesc în unul secund determină o reciprocă relativizare, atât a unului cât și a faptului de a fi: unul nu mai este pur, iar faptul de a fi (nici el pur) este doar o proprietate a unului secund, care participă astfel la ființă.

Totuși, Porfir nu se oprește la această interpretare, ci merge și mai departe, pentru a explica participarea unului secund la ființă. Pista pe care va merge va fi aceea de a căuta de unde vine această „proprietate de a fi“ a unului secund, de unde primește el *faptul de a fi*. În unul secund, faptul de a fi se află deja într-un mod derivat, amestecat într-un fel cu unul. Însă unde se află *faptul de a fi pur*, la care, participând, unul secund devine un unu-ființă? Ipoteza pe care o înaintează Porfir va fi aceea că unul secund primește ființa sa derivată prin participare la unul prim, așadar că, dacă „unul [*secund*] participă la ființă“, această participare este o participare la unul prim anterior: „Dar poate că, deoarece [unul] secund vine de la [unul] prim, tocmai de aceea spunem că cel secund participă la primul, întregul unu-care-este (ἓν εἶναι) fiind generat prin participare la unul [prim].“[2] Dar aici, Porfir își ia o precauție: dacă unul secund ar participa la unul prim, de ce textul platonic nu spune chiar asta, anume că unul secund participă la unul [prim]? Răspunsul lui Porfir este

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XI, 7–9 (οὐδὲ τὸ ἕν ἐστιν τὸ ἀκραιφνές, συνηλλοίωται δὲ αὐτῷ ἡ τοῦ εἶναι ἰδιότης).

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 10–14.

următorul: dacă s-ar fi spus că unul [secund] participă la unul [prim], atunci s-ar fi înțeles că unul secund este mai întâi generat ca atare, ca unu secund, și abia apoi participă la unul prim. Dar acest lucru nu poate fi acceptat, ci tocmai participația unului secund la unul prim este cea prin care unul secund este generat: unul secund este unu (precum unul prim), însă el este în același timp diferit de unul prim, iar „această diferență îl conduce spre *faptul-de-a-fi-unu*“ (ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἑτερότης περιήγαγεν αὐτὸ εἰς τὸ ἓν εἶναι)[1]. Așadar, unul secund este constituit prin participare la unul prim, iar participarea sa la unul prim constă în aceea că unul secund își adaugă sieși acest *fapt de a fi* unu (προσεί ληφε τὸ εἶναι ἕν)[2], participând astfel la ființă.

Dar aici se ridică o problemă pentru analiza porfiriană. Unul secund deține ființa, participând de fapt la unul prim; totuși, unul prim nu este el însuși ființare (în sensul de ὄν, de ființă determinată), ci el este — în bună tradiție platonică — dincolo de ființă (ἐπέκεινα οὐσίας)[3]. Dar atunci, ce este acest unu prim, la care, participând, unul secund ajunge să dețină ființă? Răspunsul lui Porfir este acela că: „unul [prim], care este dincolo de ființă și de ființare (ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), nu este nici ființare, nici ființă, nici act, ci mai degrabă el „acționează și este act pur“ (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν), astfel încât este și „faptul însuși de a fi“ (αὐτὸ τὸ εἶναι), cel care este înaintea ființării“[4]. Astfel, dacă mai înainte (IV, 94, 8-9) Porfir admitea că, față de ființările determinate, unul prim are pe *a fi* într-un mod superior, acum, el merge și mai departe, și spune că unul prim este *însuși faptul de a fi*, cel anterior ființei și ființării determinate.

Din această perspectivă, participarea unului secund la ființă

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 18–19.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 21–22.

[3] Desigur, Porfir a spus că unul prim ar fi „singura ființă adevărată“ (Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 94, 27), însă aceasta nu înseamnă că unul prim poate fi considerat alături de celelalte ființări, ca una dintre ele, ci, din contră, înseamnă că doar unul este cu adevărat, separându-se astfel de mulțimea ființărilor determinate.

[4] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 23–27.

este același lucru cu participarea lui la unul prim. Unul secund participă la ființă și participă la unul prim deoarece, în fond, unul prim este tocmai *faptul pur de a fi*. Unul secund este un unu determinat și are o ființă determinată, deoarece el participă la unul pur, care este *faptul pur de a fi*.

În această soluție a lui Porfir recunoaștem mai multe surse doctrinare. Pe de o parte, Porfir însuși prezintă această afirmație a sa ca fiind o interpretare sau o lămurire a „manierei ascunse" în care Platon vorbește despre unul prim, de *dincolo de ființă*[1]. Porfir unește astfel — după maniera tipic neoplatonică — cele două referințe platonice fundamentale: cea privind unul prim din *Parmenide* și cea privind binele de dincolo de ființă din *Republica*. Pentru el, acest *dincolo de ființă* — la care unul secund participă pentru a primi ființă — reprezintă însuși *faptul de a fi*, *actul pur de a fi*. Dar în această a doua indicație recunoaștem o altă sursă doctrinară, și anume una plotiniană, la care se cuvine să ne referim în continuare. Vom vedea că interpretarea lui Porfir la formula platonică este intermediată de analiza lui Plotin asupra aceleiași formule.

### *B. Sursa plotiniană a problemei*

Este vorba despre două pasaje în care Plotin însuși discută expresia „dincolo de ființă", prezentând-o, de asemenea, ca având „un sens ascuns"[2]. „Dincolo de ființă" ar indica independența absolută a unului față de ființă; unul a generat ființa, dar el însuși nu are nevoie de ființă, ci o lasă în afara sa: „cel care l-a făcut [pe *a fi*] nu are nevoie de *a fi* (οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος). De aceea, unul nici măcar nu face pe *este* în măsura în care [el în-

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 22–23: „Vezi dacă nu cumva Platon pare *să spună în mod ascuns* [sau să vorbească în enigme, într-un mod aluziv], despre unul de dincolo de ființă ..." (Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἓν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας [...]).

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 19.13–14: „cei vechi au vorbit despre *dincolo de ființă într-un mod ascuns* [sau în enigme, în aluzii]" (τὸ ἐπέκεινα οὐσίας [...] τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι᾽αἰνίξεως).

suși] *este* [sau conform cu faptul că el însuși *este*]“[1]. Plotin distinge astfel între ceea ce *este* principiul însuși și *ființa* pe care el o generează (spunând că principiul nu creează pe *este* conform cu ceea ce el însuși *este*). Dar atunci, ce „este“ acest principiu anterior ființei, care a făcut pe „este“? În ce constă el? Plotin va spune că principiul este „un act prim, lipsit de ființă (ἐνέργειαν τὴν πρώτην [...] ἄνευ οὐσίας)“ [2], deoarece „actul este superior ființei“ [3]. Într-adevăr, principiul nu poate fi produs de altceva (și, deci, nu poate avea un act anterior lui), ci el se produce pe sine. Totuși, în el nu există relația (și dualitatea) dintre *produs* și *producător*. El nu poate fi nici producător, nici produs, căci el nu poate nici să preceadă actul său propriu, nici să apară abia în urma acestui act — în ambele cazuri, principiul ar avea în sine însuși o dualitate.

Principiul este doar *actul* de a produce, un act pur, independent atât de un „agent“ care l-ar precede, cât și de un „rezultat“ care i-ar urma. Principiul nu are o ființă a sa, diferită de actul său (fie că aceasta ar precede actul, fie că ar rezulta din acel act), ci principiul este însuși actul, însuși acest fapt de a se crea pe sine însuși ca act pur, anterior ființei. Și tocmai acesta consideră Plotin că ar fi sensul „ascuns“ al expresiei *dincolo de ființă*. În consecință, principiul se produce pe sine ca act, iar *faptul lui de a produce* este deja *ceea ce el este*: „căci *a fi* este una cu producerea și cu această așa-zisă generare eternă“[4].

Contextul pe care l-am analizat se apropie foarte mult de interpretarea lui Porfir. Astfel, ca și Plotin, Porfir arată că unul prim nu este ceva de ordinul ființei (οὐσία), ci este *faptul pur de a fi* (τὸ εἶναι), anterior ființei (οὐσία)[5]. Desigur, observăm că,

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 19, 13–20.

[2] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 20.9–10.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 20.14 (τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας). În această expresie recunoaștem o trimitere la doctrina aristotelică — acceptată de Plotin — privind anterioritatea actului față de potență.

[4] Plotin, *Enneade*, VI, 8, 20.27.

[5] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 23–27: „Unul care este dincolo de ființă și de ființare nu este nici ființare, nici ființă, nici act, ci mai degrabă el acționează și este el însuși faptul pur de a acționa, astfel încât el este și faptul

față de Plotin, Porfir schimbă într-un fel perspectiva, aducând în prim-plan acest *fapt de a fi* al principiului. Astfel, dacă Plotin spunea că, pentru principiu, *a fi* constă în actul anterior ființei, Porfir merge mai departe și spune că unul prim este însuși *faptul pur de a fi* anterior ființei, la care ființa însăși trebuie să participe, pentru a se constitui ca ființă determinată. În plus, el încearcă să explice și felul în care se constituie ființa veritabilă (adică intelectul) pornind de la acest *fapt pur de a fi* (care este unul prim) — iar aceasta va fi în același timp explicația dată de Porfir expresiei platonice: „unul [secund] participă la ființă“[1]. Astfel, el arată că: „participând la acesta [la faptul de *a fi* anterior ființei], unul [secund] primește un *a fi* derivat, și tocmai aceasta înseamnă *a participa la ființă*“[2]. Astfel, Porfir face diferența dintre *a fi-ul pur* al principiului, și *proprietatea de a fi* care revine unului secund. Avem pe de o parte unul prim, care este „doar unu“ (ἓν μόνον)[3] și este în același timp „doar a fi“ (τὸ εἶναι μόνον)[4], așadar în el nu există nici o distanță între „a fi“ și „unu“. Pe de altă parte, avem unul secund, care participă la unul prim, adică la acest *fapt pur de a fi*; însă, în felul acesta, unul secund este un unu determinat și are un *fapt de a fi* derivat. Unul secund nu mai este „doar unu“, ci este „unu-ființă“ (ἓν ὄν)[5]; de asemenea, el nu este „doar a fi“, adică doar faptul de a fi, ci el este o ființă *determinată*, el este prima ființă propriu-zisă. Astfel se constituie unul secund: el primește ambele „caracteristici“ ale unului prim (aceea de *unu* și aceea de *a fi*), însă le primește pe amândouă nu pure, ci determinate; acestea sunt derivate și distinse una de alta, ele se adaugă una celeilalte,

---

însuși de *a fi*, acela care este anterior ființării“.

[1] Platon, *Parmenide*, 142 b 5–6; 143 a 4.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 27–29 (οὗ μετασχὸν τὸ <ἓ>ν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος).

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 4.

[4] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 8. Unul prim este „doar a fi“ (τὸ εἶναι μόνον), fără ca acest „a fi pur“ să se aplice la ceva sau să se însoțească cu ceva (deoarece unul prim nu este nimic din cele ce sunt, ci este anterior ființei).

[5] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XI, 30.

alterându-se una prin cealaltă[1]. În unul secund, faptul de a fi unu este adăugat[2], iar faptul de *a fi* este derivat[3]. El participă astfel la ființă, participând la acest fapt pur de a fi.

Porfir distinge astfel două feluri de a fi[4]. Pe de o parte, este vorba despre acest *a fi* care preexistă ființei (adică intelectului) (προϋπάρχει τοῦ ὄντος), adică de unul de dincolo de ființă (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος). Acesta este *a fi absolut* (εἶναι τὸ ἀπόλυτον) și este „ca o idee a ființei" (ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος). Pe de altă parte, este vorba de un *a fi* derivat, corespunzător unului secund, de un *a fi* produs de unul prim. Așadar, avem un *a fi* absolut și transcendent, și un alt *a fi* derivat și produs.

Interpretarea lui Porfir la expresia platonică „unul participă la ființă" se apropie destul de mult de textul platonic, dacă ne gândim că, atât în prima aporie, cât și în cea de-a doua, Platon pornește de la ipoteza că „unul este". Desigur, în prima ipoteză, „unul este" (εἰ ἕν ἐστιν)[5] are sensul că „unul este unu", adică unul este în sine însuși, iar în cea de-a doua, „unul este" (ἓν εἰ ἔστιν)[6] are sensul că „unul participă la ființă", așadar că unul are o ființă a sa. Porfir privilegiază tocmai acest aspect al textului platonic, anume similaritatea dintre cele două ipoteze. Fiecare dintre ele pornește de la faptul că unul este (ἕν ἐστιν), deși prima ipoteză pune accentul pe *unu* (ἕν) și izolează unul în sine, separându-l în cele din urmă chiar și de οὐσία, pe când cea de-a doua pune accentul pe *a fi* (ἔστιν) și caută modul în care unul participă la ființă. Am putea spune astfel că, dacă la Plotin unul de dincolo de ființă este unul din „concluzia" aporiei platonice — anume unul care nici măcar

---

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XI, 15–17: „Așa și aici, în cazul unului [secund]: *unul* se alterează împreună cu ființa, iar ființa împreună cu unul" (Οὕτως γὰρ καὶ ἐπὶ τού<του> τό τε ἓν τῇ οὐσίᾳ συνηλλοίωται ἥ τε οὐσία τῷ ἑνί).

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 21 (προσείληφε τὸ εἶναι ἕν).

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 28 (ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι).

[4] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 29–35.

[5] Platon, *Parmenide*, 137 c 4.

[6] Platon, *Parmenide*, 142 b 3.

nu este —, în schimb, Porfir revalorifică *ipoteza* de la care pornește aporia, anume faptul că, la începutul primei aporii, unul prim este anunțat ca fiind (ἕν ἐστιν), iar în cea de-a doua aporie, unul secund este enunțat ca participând la ființă.

Prin această interpretare a sa, Porfir leagă anterioritatea absolută a unului prim față de cele de după el (el este dincolo de toate tocmai pentru că doar el are ființa în mod real, pe când, față de el, celelalte sunt neant), cu faptul că unul secund participă la *a fi* (și anume, el participă tocmai la faptul pur de a fi, care este unul prim, dincolo de toate celelalte lucruri, dincolo de ființa determinată). El pune astfel în acord textul *Republicii*, 509 b 9 (despre binele de dincolo de ființă), cu textul celei de-a doua ipoteze din *Parmenide*, în care unul [secund] participă la ființă. Pentru Porfir, unul [secund] participă la ființă deoarece participă la ceea ce este dincolo de ființă, la ceea ce fundamentează ființa: iar acesta este unul prim, identic cu faptul pur de a fi. Faptul pur de a fi este dincolo de ființă, adică dincolo de ființa determinată. Maniera lui de a fi este însă preeminentă, superioară manierei determinate în care *sunt* celelalte lucruri.

### *C. „Nemulțumirea“ lui Damascius*

Dar atunci, pentru a continua parcursul nostru, se ridică o întrebare: de unde venea „nemulțumirea“ lui Damascius față de Porfir, respingerea fără drept de apel a opiniei acestuia? De ce spune Damascius — ca și Proclus, de altfel — că primul principiu al lui Porfir ar fi doar vârful inteligibilului, deși Porfir însuși insistă asupra anteriorității unului prim (care este faptul pur de a fi) față de unul secund (care este prima ființă determinată)? De care parte stă adevărul: de cea a lui Porfir (conform cu ceea ce ne arată *Comentariul la Parmenide*), sau de cea a lui Damascius? Pentru a rezolva această dilemă, Pierre Hadot arată că poziția lui Porfir este de fapt mai nuanțată: pe de o parte, unul prim este anterior și necoordonat intelectului, iar pe de altă parte, unul

prim este primul moment al constituirii intelectului, de aceea el este — în același timp, dar sub alt aspect — coordonat cu celelalte „momente“ ale intelectului, adică cu viața și gândirea[1]. Totuși, această clarificare nu poate explica până la capăt nemulțumirea lui Damascius. Ar părea că Damascius ia în seamă doar o parte a gândirii lui Porfir, fie că nu ar fi înțeles și cealaltă parte a acesteia, fie că ar trece-o — în mod intenționat — sub tăcere[2].

Să vedem însă, în amănunt, textele lui Porfir în care apare această problemă a coordonării sau necoordonării principiului față de intelect. Ne vom opri, mai precis, asupra ultimei părți păstrate din *Comentariului la Parmenide*[3], unde Porfir discută rolul principiului prim în constituirea intelectului. El observă, în primul rând, că intelectul rămâne divizat în două părți care nu se pot confunda: este vorba despre o parte intelectivă (τὸ νοοῦν) și o parte inteligibilă (τὸ νοούμενον)[4]. Cu alte cuvinte, intelectul este în același timp act al gândirii, dar și obiect al gândirii, el are mereu o „parte“ intelectivă, diferită de „partea“ sa inteligibilă. Dar această distincție — necesară intelectului — arată în același timp că intelectul rămâne într-un fel în afara sa, „neputând intra în sine“ (μὴ δυνάμενον εἰς ἑαυτὸν εἰσελθεῖν)[5], de

[1] P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, *art. cit.*, p. 147: „[...] conform primului său aspect, Unul este absolut și necoordonat, conform celui de-al doilea aspect al său, Unul este coordonat cu viața și gândirea, deoarece atunci el este considerat drept primul moment al intelectului, drept existența pornind de la care intelectul se desfășoară, drept Unul izolat din Unul-care-este“.

[2] În articolul „Porphyry's Doctrine of the One“ (*SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse » : Hommage à Jean Pépin*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992, pp. 357–366), J. Dillon, susține chiar că succesorii lui Porfir (Proclus și Damascius) prezintă doctrina acestuia într-o manieră foarte simplificatoare, din interese polemice.

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII–XIV.

[4] La Plotin, cele două părți ale intelectului sunt indicate ca atare, însă Plotin pune accentul pe identitatea lor, arătând că orice ființă inteligibilă este deja intelectivă, și invers.

[5] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 1. Altfel, dacă intelectul ar intra complet în sine, atunci distincția dintre inteligibil și intelectiv ar fi suprimată. Dar atunci ar fi suprimată însăși condiția duală a cunoașterii, iar, în consecință,

vreme ce aceste două părți ale sale rămân distincte una de alta, atâta timp cât nimic altceva nu vine să realizeze unirea lor[1]. Pornind de la această observație, Porfir ridică o problemă foarte subtilă: dacă intelectul nu poate intra în sine, ci rămâne mereu divizat în inteligibil și intelectiv, atunci cum se face că, totuși, intelectul se vede pe sine însuși?

Porfir scoate astfel în evidență condiția paradoxală a cunoașterii, în ipostaza ei cea mai înaltă, anume aceea a cunoașterii de sine: pe de o parte, pentru a se cunoaște pe sine, intelectul trebuie să fie în același timp și inteligibil și intelectiv. Pe de altă parte, dacă intelectul are această situare duală, el nu poate intra în sine (ci intelectivul rămâne în afara inteligibilului), așadar, la limită, el nu se poate cunoaște pe sine, deoarece „partea“ care cunoaște rămâne în afara celei care trebuie cunoscută. Această problemă ne amintește de dificultatea ridicată de Sextus Empiricus privind cunoașterea de sine: dacă o parte cunoaște, iar alta este cunoscută, atunci intelectul nu ajunge niciodată să se cunoască pe sine însuși[2]. Plotin încercase să rezolve această dificultate, arătând că, în intelect, inteligibilul este în același timp intelectiv. Plotin punea accentul pe identitatea celor două aspecte ale intelectului, rezolvând astfel problema cunoașterii de sine. Totuși, intelectul presupune identitatea celor două aspecte ale sale (inteligibil și intelectiv), dar și distincția dintre ele. Porfir va pune accentul nu pe identitatea, ci pe distincția lor. El duce astfel mai departe această problemă de origine sceptică, întrebându-se cum se poate cunoaște intelectul pe sine însuși, tocmai în condiția acestei distincții din el însuși, a acestei distanțe față de sine însuși.

Așadar, Porfir pornește de la faptul că intelectul nu poate in-

---

intelectul nu s-ar mai putea cunoaște pe sine.

[1] Dacă altul este intelectivul și altul este inteligibilul, atunci inteligibilul nu se poate cunoaște pe sine ca inteligibil (așadar nici nu poate fi inteligibil) pentru că cel care ar putea cunoaște acest lucru (adică intelectivul) rămâne diferit și „în afară“. De asemenea, intelectivul (așadar cel care cunoaște) nu poate fi intelectiv, pentru că nu mai poate cunoaște nimic, deoarece inteligibilul (pe care l-ar putea cunoaște) îi rămâne străin, exterior.

[2] Vezi partea I, capitolul 4, al lucrării noastre.

tra în sine, deoarece el însuși nu poate suprima dualitatea din sine. Dar atunci, se ridică trei întrebări. În primul rând, „cum poate [intelectul] să se vadă pe sine, dacă nu poate intra în sine?“[1]. Așadar, cum se cunoaște intelectul pe sine, dacă „sinele“ său (inteligibil) rămâne „în afara“ sa? În al doilea rând, dacă nu se poate vedea pe sine, se pune întrebarea: „cum [se poate vedea] pe sine [ca fiind] acela în care nu poate intra?“[2]. Așadar, cum poate intelectul să știe că el este tocmai acela în care, de fapt, nu poate intra? În al treilea rând, cum poate intelectul să știe chiar și acest fapt, anume că nu poate intra în sine? Altfel spus, de unde știe inteligibilul că el însuși este diferit de sine, dacă nu a ajuns încă la acest sine din „afara“ sa, pentru a-l cunoaște ca diferit? Cum ajunge intelectul să cunoască chiar și această distincție din sine însuși?

Așadar, Porfir observă că, dacă intelectul rămâne în această distanță sau diviziune față de sine însuși, atunci el nu poate surprinde nici măcar această diviziune a sa, ci „altcineva“ ar trebui să identifice această distanță. „Altcineva“ trebuie să fie în contact atât cu inteligibilul, cât și cu intelectivul, atât pentru ca acestea să se poată identifica, cât și pentru a vedea că „cel ce gândește“ este altul decât „cel gândit“. Dacă diferența (dintre inteligibil și intelectiv) împiedică intelectul să surprindă atât identitatea celor două, cât și diferența lor, atunci cel care le va putea surprinde va fi cel în care nu mai există nici o diferență, nici o diviziune. Iar acest punct de reper absolut va fi, pentru Porfir, principiul anterior intelectului, adică unul prim, care este *actul pur de a fi*.

Pentru a explica în ce fel unul prim devine punctul de reper al intelectului — prin care acesta însuși se poate vedea pe sine — Porfir recurge la un exemplu din sfera biologică: într-un organism există mai multe puteri sau acte distincte, care nu se ating unele pe altele și nu se pot cunoaște unele pe altele în mod direct (de pildă, vederea, auzul, gustul). Pentru ca acestea să poată intra

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 1–2.
[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 3–4.

în contact și să „știe“ că sunt diferite între ele, este nevoie de o putere sau de un act care le transcende pe toate — pe care am putea-o numi conștiință internă — care nu este nici auz, nici văz, nici gust, dar care le cunoaște pe fiecare în parte, le distinge și le unifică, servindu-se de ele ca de niște instrumente[1].

În același fel, dacă intelectul este divizat în două părți distincte, cărora le corespund două acte distincte (și tocmai de aceea nu se poate unifica pe sine într-un singur act de cunoaștere, ci rămâne mereu „în afara sa“), în schimb, unul anterior este un act pur și unic, în care nu există nici o distincție[2]. El nu este un act anume, determinat — pentru a fi astfel separat de toate celelalte acte determinate la rândul lor, astfel încât celelalte acte să fie în afara lui și să îi rămână inaccesibile. Din contră, toate celelalte acte îi sunt accesibile, tocmai pentru că el nu mai este un act determinat și distinct, ci este un act pur. Unul prim este astfel „acel act de dincolo de celelalte [acte], care le transcende pe toate, [...] care este în contact cu toate în mod identic, fără a fi [cuprins] în nici unul dintre acestea“[3].

Actul pur (așadar unul prim) este în contact cu toate celelalte acte de după el, garantând legătura dintre acestea. El devine astfel „acea putere (δύναμις) prin care intelectul vede că nu poate intra în sine însuși“[4], dar și acea putere prin care intelectivul ajunge totuși să se identifice cu inteligibilul. În actul pur al unului absolut este astfel suprimată acea diferență dintre inteligibil și

---

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 24–35.

[2] Actul pur nu corespunde nici unui lucru anume. În consecință, el este un act fără formă, fără nume și fără ființă, căci orice alt act își ia forma de la lucrul căruia în corespunde, pe când el este anterior ființei. În el nu există nimic altceva (formă sau ființă), și tocmai de aceea el este lipsit de orice diferență. El este actul pur de a fi, anterior ființei și anterior oricărei distincții, precum aceea dintre inteligibil și intelectiv.

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 9–13 (ἡ ἐνέργεια παρ’ ἐκείνας ἡ ἐπαναβεβηκυῖα πάσαις, ἡ πάντων ἐφαπτομένη καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὖσα).

[4] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 34–35 (ἡ δύναμις καθ’ ἣν ὁρᾷ ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν).

intelectiv care făcea ca intelectul să nu se poată cunoaște pe sine, care amenința unitatea intelectului. Porfir rezolvă astfel — pe o altă cale decât Plotin — problema cunoașterii de sine a intelectului: atât diferența, cât și identitatea dintre intelectiv și inteligibil devin vizibile numai din perspectiva unului prim, care, ca *act pur de a fi*, nu se mai divide, ci transcende distincția însăși. El este „dincolo de acestea ca vârstă și ca putere“[1], Porfir reluând aici tocmai expresia din *Republica*, 509 b 9, privind binele de dincolo de ființa.

Pornind de la această explicație a modului în care intelectul se cunoaște pe sine prin intermediul unului anterior, Porfir se vede nevoit să admită că, la originea sa, intelectul este tocmai acest act pur care transcende distincția, această putere (δύναμις) prin care intelectul se vede pe sine — atât ca distincție, cât și ca unitate. În primă instanță — anterior distincției propriu-zise, dintre intelectiv și inteligibil — intelectul este „unu și simplu“ (ἓν καὶ ἁπλοῦν)[2]. Intelectul, la originea sa, ajunge să se identifice cu unul prim.

Mai mult decât atât, Porfir descoperă o sursă doctrinară pentru această explicație a sa, tocmai în textul platonic al dialogului *Parmenide*. Astfel, în cea de-a doua ipoteză, așadar în ipoteza unului secund, a intelectului, înainte de a desfășura însoțirea constantă dintre unu și ființă, Platon se întreabă cum este acest „unu în sine“ (αὐτὸ τὸ ἕν). Unul din a doua ipoteză participă, într-adevăr, la ființă, și devine astfel plural[3], fiind descoperit în fiecare colț al ființei; totuși, dacă gândim acest unu „în el însuși“, separat de ființa la care participă, el ne va apărea a fi doar unu, iar nu plural[4].

Sprijinindu-se pe această indicație platonică, Porfir arată că,

---

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 3–4 (ἐπέκεινα τούτων οὖσα πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει). „Dincolo de acestea“ înseamnă dincolo de inteligibil și intelectiv, care sunt distinse în cadrul intelectului.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 5.

[3] Platon, *Parmenide*, 143 a 4–6: „spunem că unul participă la ființă [...] și că de aceea el s-a arătat a fi plural“.

[4] Platon, *Parmenide*, 143 a 6–9.

înainte de a fi distins în sine însuși — așadar înainte de a se manifesta ca atare, ca act de a se gândi pe sine însuși — intelectul (acest „unu în sine" din ipoteza platonică) este „unu și simplu", și anume, el este tocmai acea „putere" prin care intelectul se vede pe sine, adică el este tocmai unul absolut: „în același fel, am putea spune că puterea prin care vede intelectul care nu poate intra în sine este diferită și superioară distincției dintre intelectiv și inteligibil, fiind *dincolo de acestea ca vârstă și putere*, iar în felul acesta, *acest [unu] în sine*[1], care este unu și simplu, diferă totuși de sine ca act și existență; așadar, el este într-un sens unu și simplu, iar în alt sens el diferă de sine"[2]. Observăm astfel că Porfir identifică de fapt unul din prima ipoteză (această putere de dincolo de ființă, care este „dincolo de tot și este cauză necoordonată a totului"[3], prin care intelectul se vede pe sine), cu acest unu din a doua ipoteză, care, înainte de a participa la ființă, este considerat în sine însuși și apare a fi unu și simplu, non-plural. El identifică astfel binele de dincolo de ființă (din *Republica* 509 b 9), cu unul din prima ipoteză platonică, dar și cu unul din expresia „unu-care-este" (ἓν ὄν)[4] (din cea de-a doua ipoteză platonică) ce corespunde primului moment al constituirii intelectului divin[5]. Unul din a doua ipoteză (adică intelectul) este astfel dublu: pe de o parte, considerat ca unu în sine, separat de ființă, el este „unu și simplu", identificându-se cu unul absolut din prima ipoteză; pe de altă parte, dacă îl considerăm împreună cu ființa, așadar ca unul-care-este, el devine plural, fiind intelectul desfășurat, mani-

---

[1] „Acest [unu] în sine" (τὸ αὐτὸ τοῦτο) reia întocmai expresia din textul platonic *Parmenide*, 143 a 9.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 34–XIV, 8.

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 22–23.

[4] Platon, *Parmenide*, 142 d 4.

[5] P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre", *art. cit.*, p. 144: „Selon le *Commentaire sur le Parmenide*, l'Intelligence en son premier état, identifiée à l'«Un» de l'«Un-qui-est», coïncide donc avec le premier Un lui-même". Interpretarea este reluată de Steven K. Strange, în articolul „Porphyry and Plotinus' Metaphysics", în G. Karamanolis și A. Sheppard (ed.), *Studies in Porphyry*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, 98, 2007, pp. 17–34.

fest, pe care Porfir îl va descrie ca triadă (după modelul deja prezent la Plotin).

Unul simplu constituie în același timp primul aspect al intelectului, acela în care intelectul nu este încă desfășurat. El este *actul pur de a fi* sau existența (ὕπαρξις), care transcende orice determinație și distincție. Mai precis, în primul rând, existența (ca act pur de a fi) pre-există ființei (ca ființă determinată, ca ὄν)[1]. În al doilea rând, acest act pur de a fi este un act ce rămâne în sine, deoarece el nu are nevoie să se îndrepte spre altceva, așa cum intelectivul s-ar îndrepta spre inteligibil. La acest nivel, actul nu iese din sine, nu are o *viață* a sa, ci el este un act imobil (ἑστῶσα)[2]. În al treilea rând, acest act pur de a fi (numit existență — ὕπαρξις) nu este determinat încă drept inteligibil sau intelectiv, ci el transcende această diferență, și tocmai de aceea poate face legătura dintre cele două, constituind astfel o cunoaștere anterioară distincției dintre subiectul și obiectul cunoașterii. Porfir spune chiar că, la acest nivel al existenței, al unului prim, intelectivul coincide cu inteligibilul[3].

Pornind de la acest prim aspect, în care nu există încă nici o distincție, intelectul se poate apoi desfășura: el iese din această pură existență, separându-se în intelectiv și inteligibil; el devine astfel o ființă determinată, cu un act determinat (actul de a gândi), îndreptat spre sine însuși (ca obiect al acestei gândiri). Intelectul instituie astfel toate distincțiile care în unul prim nu funcționau. Astfel, intelectul porfirian se desfășoară și se manifestă, el fiind

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XII, 29–30: „A fi (εἶναι) este dublu: pe de o parte, cel care preexistă ființei (τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος)“. Într-adevăr, acest *a fi* al unului prim nu este a fi-ul unui lucru anume, el nu determină o ființă concretă, ci este doar actul de a fi, care nu se particularizează într-o ființă determinată și distinctă de alte ființe.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 22–23: „conform existenței, actul ar fi imobil“ (κατὰ μὲν τὴν ὕπαρξιν ἑστῶσα ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια). Acest act imobil a fost întâlnit deja la Plotin, care în *Enneade*, V, 3, 10.17–18 spune că unul nu are spre ce să își îndrepte activitatea, ci el rămâne „absolut imobil“ (πάντη στήσεται).

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 16–17.

constituit ca o triadă: existență-viață-gândire.

Intelectul lui Porfir are astfel două „aspecte“: pe de o parte un prim aspect de imobilitate, în care intelectul coincide cu unul prim și rămâne în sine, cunoscându-se pe sine fără să se distingă în sine însuși, iar, pe de altă parte, acest al doilea aspect, cel desfășurat, în care intelectul capătă o viață a sa: el iese din sine ca intelectiv, pentru a se întoarcere apoi la sine ca inteligibil.

### *D. Coordonat sau necoordonat?*

Să ne întoarcem însă la problema de la care am pornit, și anume dacă la Porfir principiul prim este coordonat (așa cum spune Damascius) sau necoordonat cu cele de după el. În explicația lui P. Hadot amintită mai sus, aceste două aspecte coexistă: principiul prim este pe de o parte absolut, transcendent, așadar necoordonat, dar, pe de altă parte, el este coordonat celorlalte „momente“ ale intelectului, ca vârf al intelectului.

Totuși, în această interpretare subzistă o echivocitate. Hadot afirmă, pe de o parte, că „Tatăl din *Oracole*, identificat de Porfir cu Unul lui Plotin, este *primul moment* al mișcării prin care Intelectul se pune pe sine“ și că „Intelectul este la origine identic cu Unul prim“[1]. Pe de altă parte, după ce distinge cele două aspecte ale intelectului (momentul său prim, identic cu unul prim, respectiv intelectul desfășurat ca triadă) Hadot deduce că unul are și el două aspecte: „Dacă există un dublu aspect al intelectului, rezultă că există și un dublu aspect al Unului: conform primului său aspect, Unul este absolut și necoordonat, iar conform celui de-al doilea aspect Unul este coordonat cu viața și gândirea, deoarece îl considerăm ca fiind *primul moment* al intelectului“[2].

---

[1] P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, *art. cit.*, p. 135.

[2] P. Hadot, „La métaphysique de Porphyre“, *art. cit.*, p. 147. Vezi de asemenea p. 142: „această afirmație [a dualității intelectului] înseamnă în același timp că Unul sau Zeul suprem are și el un dublu aspect: un prim aspect, conform căruia el este Unul absolut și necoordonat, un al doilea aspect, conform căruia el este intelectul redus la momentul său prim“.

Cele două afirmații par însă să se contrazică: din prima afirmație rezultă că primul moment al intelectului ar fi unul prim (unul lui Plotin); în schimb, din cea de-a doua afirmație rezultă că primul moment al intelectului este „aspectul" coordonat al unului, așadar diferit de unul prim, absolut.

Conform explicației lui P. Hadot — privind cele două aspecte ale unului — ar însemna că avem trei niveluri distincte:

1. Unul absolut, necoordonat
2. Unul ca prim moment al intelectului, care este deci coordonat (acesta ar corespunde unului din unul-care-este)
3. Intelectul însuși, desfășurat (care ar corespunde unului-care-este, respectiv triadei existență-viață-gândire)

Dar în felul acesta intelectul (în primul său moment) nu s-ar mai identifica cu unul absolut însuși, ci doar cu unul din unul-care-este, care ar fi considerat ca diferit, într-un fel, de unul absolut. Totuși, această interpretare ar merge împotriva a ceea ce vrea să spună Porfir, anume că unul absolut (1.) este *faptul pur de a fi*, anterior distincției dintre intelectiv și inteligibil, și este acela prin care intelectul se vede pe sine (adică primul moment al intelectului: (2.). De fapt, Porfir șterge diferența dintre (1.) și (2.), adică dintre unul absolut și unul din unul-care-este (sau primul moment al intelectului). Pentru Porfir, unul absolut *este* primul moment al intelectului, și el rămâne anterior — și necoordonat — distincției ulterioare între inteligibil și intelectiv.

De fapt, la ce se referă coordonarea sau necoordonarea principiului? În *Istoria filozofică*, ocurența termenului necordonat (συγκατατάττεσθαι) se referă la faptul că zeul nu poate fi pus alături de celelalte lucruri în privința demnității (μηδὲ τὴν ἀξίαν συγκατατάττεσθαι), așadar el depășește ca demnitate toate celelalte lucruri. În *Comentariul la Parmenide*, problema coordonării (în acest sens al lui συγκατατάττεσθαι) apare o singură dată: Porfir spune că orice act determinat este ordonat (τέτακται) unui lucru, atât în privința formei sale, cât și în privința numelui[1].

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 13–16 (Ἑκάστη μὲν οὖν τῶν

Altfel spus, fiecare act determinat corespunde unui lucru (de pildă, tăierea este actul cuțitului, iar gândirea este actul intelectului). În schimb, unul absolut, care este actul pur de a fi, nu este actul nici unui lucru. Înțelegem astfel că unul absolut nu are nici un alt lucru co-ordonat lui, căci „el nu este act al nimic anume" (αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι)[1].

Observăm astfel că necoordonarea aparține principiului prim, actului pur, în timp ce coordonarea apare la nivelul intelectului plural, diferențiat în sine însuși. În interpretarea lui P. Hadot, coordonarea (principiului prim al lui Porfir — coordonare pe care o afirma Damascius) este explicată prin faptul că unul, ca prim moment al intelectului, ar fi coordonat „celorlalte" momente. Totuși, oare chiar avem a face cu mai multe *momente*? Prin „moment" nu trebuie să înțelegem că intelectul ar apărea în scenă treptat, moment după moment, și că ar exista o decurgere între „momentele" sale. În acest caz, unul absolut (ca prim moment al intelectului) ar fi într-adevăr coordonat celorlalte momente ale intelectului. Ne întrebăm însă dacă nu cumva este vorba mai degrabă de două „aspecte" sau „faze" ale intelectului, care rămân însă necoordonate între ele. Astfel, într-o primă „fază", avem un intelect „total", adică deja prezent, însă fără a fi distins în el însuși. Mai precis, el este deja existență (care este unul absolut); de asemenea, el este act (actul pur de a fi), însă nu este un act aplicat în afara sa, asupra altui lucru, așadar nu este coordonat cu nimic altceva. De aseme-

ἄλλων πρός τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται). Acest τέτακται este aoristul 2, perfect, persoana a 3-a, singular, al verbului τάσσω (a aranja, a ordona), de la care sunt formați termenii ce desemnează coordonarea: σύνταξις (coordonare), συντάττειν (a coordona).

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 16–17. Există totuși și un al doilea concept care descrie coordonarea (sau cuplarea) dintre doi termeni. Este vorba despre adjectivul σύζυγον. Acesta apare de două ori în textul *Comentariului*: prima ocurență (XII, 34) se referă la faptul că, la nivelul intelectului propriu-zis (adică cel descris în a doua ipoteză platonică), unul este coordonat cu ființa. A doua ocurență (XIII, 23) vine să întărească faptul că unul prim, acest act pur de a fi, nu este coordonat cu nimic altceva, deoarece el nu corespunde nici unui lucru anume.

nea, la acest nivel, Porfir afirmă că inteligibilul este identic cu intelectivul, așadar ele sunt deja prezente într-un fel (căci și unul absolut are cunoaștere de sine), însă ele nu sunt propriu-zis distincte. Totuși, putem afirma că tot ceea ce va fi intelectul ca triadă (adică existența, actul și gândirea) este deja prezent în această primă fază, însă nu în mod distinct. Într-o a doua fază, intelectul iese din această unitate absolută, se depărtează de sine și se diferențiază în intelectiv și inteligibil. Aici, triada existență-viață-gândire este manifestă, s-a desprins din unitatea anterioară. Dar această a doua fază nu este coordonată cu prima, nu avem a face cu un prim moment, urmat de un al doilea moment, ci prima fază rămâne necoordonată (pentru că este actul pur, care nu corespunde nici unui lucru și nu se îndreaptă spre nimic altceva, nu intră în relație cu nimic altceva), iar a doua fază este cea la nivelul căreia apare coordonarea — deoarece aici intelectivul este coordonat inteligibilului, iar unul este cuplat (σύζυγον) cu ființa. Intelectul se poate vedea pe sine — în ciuda distincției sale — tocmai pentru că, în primă instanță, el însuși este unu absolut, necoordonat cu nimic altceva. Așadar, coordonarea nu apare de sus în jos, pe verticală, (de la unul absolut, la unul secund al intelectului), ci apare „pe orizontală“: termenii deja distinși ai intelectului sunt coordonați între ei (așa cum intelectivul e coordonat inteligibilului, iar unul-care-este este coordonat ființei). În schimb, „pe verticală“ nu există nici o coordonare, ci unul absolut (care este în același timp „unu luat în sine“, intelectul încă nedistins în sine, actul pur de a fi, respectiv existența) nu este coordonat cu nimic altceva. Tocmai de aceea „elementele“ distincte ale intelectului (adică intelectivul și inteligibilul) pot fi coordonate între ele (adică intelectivul poate vedea inteligibilul, deși este diferit de el și în afara lui): anume pentru că unul absolut nu este coordonat cu nimic (pentru că el este act pur, care nu se distinge de nimic altceva și deci nu se diferențiază de nimic altceva, ci rămâne în contact atât cu inteligibilul cât și cu intelectivul). Necoordonarea principiului prim (cu orice altceva) garantează astfel coordonarea ulterioară a termenilor dis-

tincți ai intelectului (termeni care, altfel, ar rămâne complet separați, așa cum avertiza Sextus Empiricus).

Intelectul nu se *constituie* pornind de la actul pur, ca de la un prim moment al său, ci el se *diferențiază* față de acesta (față de actul pur, nediferențiat și necoordonat). În schimb, intelectul este deja prezent în întregime la nivelul unului absolut, însă este prezent în mod nedistins. Unul absolut este astfel cel care suprimă diferența dintre intelect și inteligibil, înainte chiar ca această diferență să fi apărut. El rămâne însă necoordonat cu orice altceva dintre cele care sunt distinse și coordonate după el.

### *E. Proclus și Damascius despre Porfir*

Dar atunci, cum putem înțelege mărturia lui Proclus și a lui Damascius despre Porfir? De ce aceștia lasă cu totul la o parte necoordonarea principiului prim al lui Porfir, spunând că principiul prim al lui Porfir este, de fapt, coordonat cu cele de după el, fiind doar vârful inteligibilului, doar vârful triadei?

Considerăm că răspunsul la această întrebare poate fi descoperit dacă ne gândim ce s-a întâmplat între timp, între Porfir și Damascius. Mai precis, este vorba despre faptul că linia de interpretare a lui Porfir nu a fost urmată. În schimb, analiza neoplatonică asupra nivelurilor realității a înaintat foarte mult, apărând distincții tot mai amănunțite în cadrul ierarhiei principiilor. Rezultatul acestei nuanțări este că descrierea pe care o dă Porfir principiului prim (ca existență anterioară distincției dintre inteligibil și intelectiv) a fost „depășită", ajungând să fie situată la un nivel inferior principiului prim. Pentru Proclus și Damascius, acest prim aspect al intelectului (ca anterior distincției dintre inteligibil și intelectiv) nu mai poate fi principiu prim, necoordonat, ci el va fi doar un vârf al intelectului, așadar coordonat cu celelalte niveluri ale acestuia.

Astfel, atunci când Damascius se întreabă dacă „principiul unic al totului este tatăl triadei", așa cum afirmă Porfir, nu trebuie

să credem că Damascius ignora „aspectul“ necoordonat, absolut, al principiului prim descris de Porfir. Ceea ce se întreabă Damascius este dacă acest principiu — pe care Porfir îl descrie ca necoordonat (ca principiu absolut al totului) — este într-adevăr principiul prim, necoordonat, al totului. Răspunsul lui Damascius este negativ: principiul lui Porfir nu poate fi principiul prim — chiar dacă Porfir îl descrie ca necoordonat și ca absolut — ci el se oprește la nivelul cel mai înalt al intelectului, al triadei inteligibile.

De asemenea, ne amintim că Proclus dădea două mărturii despre Porfir: pe de o parte, Porfir ar fi spus că principiul prim transcende ființa[1], dar, pe de altă parte, el ar fi identificat principiul prim cu vârful intelectului[2]. Din aceste două afirmații trebuie să înțelegem că Porfir admitea existența unui principiu anterior ființei, însă, prin felul în care descria acest principiu, el identifica, de fapt, principiul prim cu ceea ce Proclus și Damascius vor numi „vârful inteligibilului“ sau „vârful ființelor“ (κορυφὴ τῶν ὄντων)[3]. Altfel spus — privind din perspectiva lui Proclus —, perspectiva lui Porfir cuprinde o contradicție: el vrea să vorbească despre principiul de dincolo de ființă, însă descrie doar punctul cel mai înalt al inteligibilului.

De ce? Tocmai pentru că Porfir identifică unul prim cu unul din a doua ipoteză — desigur, considerat în sine, fără ființă. În schimb, pentru Proclus și Damascius, acest unu din expresia „unu-care-este“ — din a doua ipoteză platonică — nu poate fi principiul prim, ci reprezintă doar punctul cel mai înalt al lumii inteligibile, unitatea pornind de la care se constituie lumea inteligibilă. În neoplatonismul de după Porfir — mai ales la Proclus și Damascius — „obiectele“ primelor două ipoteze sunt foarte clar separate.

Astfel, Proclus distingea unul absolut de unul din a doua ipote-

[1] Proclus, *Teologia platonică*, II, 31, 25–28.

[2] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1070, 18.

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 86.14.

ză, spunând că „unul-care-este nu poate fi același cu unul absolut“[1]. Pentru el, intelectul divin (sau unul-care-este) reprezintă o pluralitate inteligibilă[2], care depinde de unul prim (deoarece își primește unitatea sa de la acesta), însă nu se identifică niciodată cu acesta, ci rămâne — prin însăși natura sa plurală —, diferit de unul absolut. Unul absolut este „dincolo de ființă și nu se amestecă cu nimic dintre cele ce există“[3]. După acest unu absolut — subiect al primei aporii din *Parmenide* — Proclus așează lumea inteligibilă, sau ordinea ființelor veritabile (τῶν ὄντως ὄντων ἡ τάξις)[4], care se desfășoară — conform celei de-a doua ipoteze platonice — începând cu ființele cele mai simple și mai apropiate de unu, și până la pluralitatea inteligibilă propriu-zisă. A doua ipoteză expune așadar generarea ființelor divine, inteligibile, „începând de la unitatea supremă a inteligibilelor, până la ființa divină“[5]. Această lume sau ordine (τάξις) a ființelor inteligibile este o pluralitate, dar ea are în același timp unitatea sa proprie, diferită de unul absolut. Cum se explică această diferență? Proclus face apel la un alt text platonic, și anume *Sofistul*, 245 a 1–b 9. În acest pasaj, Platon arată că ființa (care este o pluralitate), are totuși și condiția unității, ca o afectare a sa, ca un efect pe care aceasta îl resimte[6]. Din această indicație, Proclus deduce faptul că ființa (așadar lumea inteligibilă) nu este

---

[1] Proclus, *Teologia platonică*, III, 68, 9–10. Vezi de asemenea *Comentariul la Parmenide*, VII, 34 K, unde Proclus vorbește despre cele două sensuri ale unului: unul transcendent ființei, despre care nu se poate spune nici măcar că este unu, respectiv cel coordonat ființei, adică unul care este, din a doua ipoteză platonică.

[2] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, III, 68, 1–2, unde se arată că existența pluralității inteligibile (din a doua ipoteză) este foarte importantă, deoarece, punând în evidență această pluralitate, Platon se opune tezei parmenidiene conform căreia „totul este unu“.

[3] Proclus, *Teologia platonică*, III, 84, 4–5. Dacă, pentru Porfir, unul absolut era existența (ὕπαρξις), faptul pur de a fi, pentru Proclus unul absolut este neamestecat cu existența.

[4] Proclus, *Teologia platonică*, I, 55, 16.

[5] Proclus, *Teologia platonică*, III, 82, 2–4.

[6] Platon, *Sofistul*, 245 b 7–8: „ființa este afectată de unu“ (πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί).

unul însuși, absolut, ci este doar o unitate impusă de unul anterior: ea este unificată. Pornind de la această observație, neoplatonicii vor desemna intelectul divin ca „unificat“ (τὸ ἡνωμένον)[1].

Astfel, dacă Porfir identifica unitatea originară a intelectului cu unul anterior, în schimb, pentru Proclus, unitatea intelectului este resimțită mai degrabă ca un efect al unului prim, ca o afectare din partea lui, dar distinctă de unul prim însuși. Mai precis, lumea inteligibilă (ființa, unificatul, sau intelectul plotinian) va fi descrisă ca o structură piramidală: ea pornește de la o unitate primordială, de la un vârf unitar, și se desfășoară până la pluralitatea inteligibilă completă. Iar această unitate a lumii inteligibile este strict distinsă de unul absolut, anterior, tocmai pentru că aceasta este unitatea unei pluralități și este inseparabilă de pluralitatea inteligibilă, pe când unul absolut transcende pluralitatea: „căci nu era permis să coordoneze (συντάττειν) pluralitatea zeilor cu zeul-unu, nici zeul-unu cu pluralitatea zeilor, deoarece zeul prim transcende totul în mod desăvârșit“[2]. Așadar, dacă ipoteza a doua prezintă o lume în desfășurarea sa, o ordine (τάξις), în schimb, prima ipoteză este ipoteza unului absolut, care nu poate intra în această ordine a inteligibilelor și nu poate fi coordonat (συντάττειν) cu pluralitatea ființelor inteligibile. Astfel, dacă Porfir identifica intelectul — la originea sa — cu unul absolut, în schimb, Proclus separă în mod radical cele două niveluri, respectiv ipotezele platonice care le corespund.

Universul inteligibil (acest unu-care-este) are forma unei triade (prima triadă inteligibilă): el reprezintă de fapt o mișcare prin care unul — din a doua ipoteză, așadar diferit de unul absolut[3] — se

---

[1] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 18, 17–20 sau I, 115, 24–25, unde se arată că unificatul este inferior unului (absolut); unificatul (ființa inteligibilă) este doar cel care primește efectul unificator al unului însuși, dar nu este unul însuși.

[2] Proclus, *Teologia platonică*, III, 82, 5–7.

[3] Căci, așa cum observă Proclus (*Teologia platonică*, III, 82, 8–10), despre unul din prima ipoteză se neagă chiar și faptul că el ar fi unu — desigur, pentru a sublinia transcendența sa —, ceea ce nu se întâmplă cu unul din a doua ipoteză.

îndreaptă spre ființă[1], sau, altfel spus, o mișcare prin care unitatea primă (acest „efect“ al unului absolut) ajunge să instituie pluralitatea propriu-zisă a ființei inteligibile. Acest unu din a doua ipoteză nu este unul absolut (care este descris de Proclus ca dincolo de ființă și neamestecat cu existența[2]), ci este o henadă (o unitate) la care ființa participă[3]. El păstrează caracterul unitar al unului prim (de aceea este numit henadă: ἑνάς), însă intră deja într-o relație cu ființa. Mai precis, el face să se constituie ființa, care participă la el. El este astfel baza pornind de la care se constituie ființa, însă, în felul acesta, el este totuși anterior ființei. Desigur, el nu este absolut anterior ființei (precum unul prim), ci este anterior ființei, intrând totuși în relație cu aceasta, constituind-o. El este momentul prim, de la care începe să se constituie lumea inteligibilă, ordinea ființelor veritabile. Proclus afirmă că acest unu secund este „o existență superioară ființei, și <vârful> primei triade inteligibile“[4]. Așadar, unul secund este într-un fel anterior ființei (mai precis pluralității ființei), însă anterioritatea lui este una relativă.

Observăm astfel că Proclus distinge ceea ce Porfir identifica: dacă la Porfir, unul absolut era *existența* (ὕπαρξις), pornind de la care intelectul se distingea în sine însuși, în schimb, pentru Proclus unul absolut este dincolo de existență, neamestecat cu aceasta, „pre-existând dincolo de toate“[5], iar unul secund este — el, abia — *existența* pornind de la care se constituie ființa. Pornind de aici, Proclus dă cu totul altă interpretare expresiei

[1] Triada este de fapt constituită din unul (ἕν) secund, ființa (τὸ ὄν) care participă la acest unu și puterea (δύναμις) prin care unul generează ființa — dar care, în a doua ipoteză, este trecută sub tăcere (vezi Proclus, *Teologia platonică*, III, 84, 9–23), sau, mai precis, este prezentă într-un mod ascuns (*Teologia platonică*, III, 85, 28). De asemenea, triada este descrisă ca fiind alcătuită din unu, ființă și relația dintre acestea două (Τριὰς οὖν αὕτη πρώτη νοητή, τὸ ἕν, τὸ ὄν, καὶ σχέσις ἀμφοῖν), vezi *Teologia platonică*, III, 85, 17–18.

[2] Proclus, *Teologia platonică*, III, 84, 4–5.

[3] Proclus, *Teologia platonică*, III, 84, 5–6.

[4] Proclus, *Teologia platonică*, III, 84, 9–10.

[5] Proclus, *Teologia platonică*, III, 83, 23–24 (ἐπέκεινα τῶν ὅλων προϋπάρχον).

platonice din a doua ipoteză, conform căreia „unul participă la ființă“[6]. Ne amintim că aceasta era tocmai expresia de la care pleca interpretarea lui Porfir, care făcea din unul prim *faptul pur de a fi*, la care unul secund participa în sensul că își primea el însuși ființa, o ființă deja determinată. Ca act pur de a fi, unul prim era cel pornind de la care intelectul se putea diviza în inteligibil și intelectiv, de aceea, unul prim ajungea să se identifice cu originea intelectului însuși. Proclus nu mai acceptă această identificare, ci el rezolvă problema „participării unului la ființă“ la un alt nivel, și anume strict la nivelul ipotezei secunde. El valorifică în acest sens un alt pasaj din *Parmenide*[7], în care se arată că, în a doua ipoteză, atât ființa este predicată despre unu, cât și unul este predicat despre ființă. Pornind de aici, Proclus vorbește despre o dublă participație: atât a unului la ființă, cât și a ființei la unu; însă el situează cele două feluri de participație la nivelul primei triade inteligibile, adică la nivelul acestui unu-care-este. El arată că, în relația dintre unu și ființă din prima triadă inteligibilă, ființa participă la unu deoarece ea depinde de acesta, primind de la el caracterul de ființă divină, iar unul participă la ființă în sensul că el iluminează ființa și îi dă caracterul divin[8]. Dacă la Porfir participarea unului la ființă se făcea în direcție ascendentă (adică unul secund participa la *faptul pur de a fi* al unului prim), în schimb, la Proclus, această participare se face „descendent“: unul secund, considerat în sine, participă la ființa pe care el însuși o constituie.

O altă diferență de interpretare între Proclus și Porfir intervine în privința percepției triadei caldeene tată-potență-intelect. Pentru Porfir, unul absolut corespunde tatălui din triada caldeeană, respectiv originii intelectului. În schimb, după acest prim moment de identitate cu unul absolut, intelectul iese din sine, devine potență (având un act propriu, o viață proprie) și astfel el

---

[6] Platon, *Parmenide*, 142 b 5–6.

[7] Platon, *Parmenide*, 142 d 1–2.

[8] Proclus, *Teologia platonică*, III, 85, 1–4.

devine intelect propriu-zis, adică un intelect care se gândește pe sine, un intelect atât inteligibil cât și intelectiv.

În schimb, Proclus situează triada caldeeană strict la nivelul inteligibilului, identificând-o cu acea triadă inteligibilă pe care el o decriptează în cea de-a doua ipoteză platonică[1]. Astfel, tatăl triadei este identificat cu unul secund, din expresia „unul-care-este“, dar acesta din urmă este strict distins de unul absolut. Dacă Porfir identifica unul din „unul-care-este“ cu unul absolut, această identificare revine — în termenii lui Proclus, de data aceasta — la a identifica pe „tatăl de acolo [din inteligibil] cu cauza tuturor“[2]. Dar Proclus nu poate accepta această identificare, de aceea el respinge perspectiva porfiriană.

Tabloul principiilor prime ar arăta astfel, conform lui Proclus:

| | |
|---|---|
| Unul absolut, cauza tuturor, transcendent ființei | |
| Prima triadă inteligibilă: | Triada caldeeană: |
| Unul secund, existența superioară ființei | Tatăl |
| Puterea, relația (σχέσις) | Potența |
| Ființa | Intelectul |

În concluzie, dacă pentru Porfir principiul prim este actul pur de a fi, de dincolo de ființele determinate și de actele determinate de a fi, iar acesta este în același timp „originea“ intelectului divin, sursa pornind de la care el se constituie, în schimb, pentru Proclus, ca și pentru Damascius, intelectul divin este o lume și o ordine inteligibilă triadică, ce se constituie pornind de la o unitate proprie, care este vârful intelectului, punctul său cel mai înalt. În schimb, principiul prim este anterior triadei inteligibile, complet distins de termenii acesteia.

S-a spus despre Porfir că încerca să „salveze“ abordarea specifică filozofiei, apărând-o de imixtiunile non-raționale ce începeau

[1] Proclus, *Teologia platonică*, III, 85, 17–21.

[2] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1070, 18.

să își facă apariția — deja odată cu Iamblichos[1]. Într-adevăr, chiar și în această privință, a principiului prim, deși acceptă anterioritatea principiului față de ființă, Porfir încearcă să *gândească* această anterioritate, să îi găsească o soluție în termenii ființei, în termenii obișnuiți ai gândirii. În schimb, vom vedea că, după Porfir, problema principiului prim anterior ființei nu mai poate fi o problemă propriu-zisă de filozofie, ci ea devine (la Iamblichos, apoi la Proclus), o problemă de intuiție non-rațională, intrând în domeniul teologiei și al teurgiei.

În continuarea analizei noastre, vom vedea cum au gândit autorii neoplatonici de după Porfir anterioritatea principiului față de ființă și care sunt soluțiile lor pentru această transcendență absolută. Neoplatonismul de după Porfir se caracterizează prin două aspecte: pe de o parte, spațiul intelectului este împărțit în zone din ce în ce mai clar delimitate, așadar se realizează o cartografiere amănunțită a intelectului divin (ființa veritabilă sau unificatul), pornind de la indicațiile platonice asupra relației dintre ființă și gândire și asupra unului din a doua ipoteză. O a doua caracteristică va fi tocmai adâncirea distanței dintre principiul prim și spațiul intelectului, în care se întâlnesc ființa, respectiv gândirea cea mai înaltă. Dacă la Porfir intelectul se identifica într-un fel cu unul absolut, în schimb, după Porfir, acest lucru devine imposibil. Principiul prim este separat foarte strict de realitatea de după el. Ca atare, principiul trebuie să îndeplinească două condiții, care în primă instanță par contradictorii: pe de o

[1] Vezi în acest sens articolul lui H. D. Saffrey: „Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?", în Porphyre, *La vie de Plotin*, vol. II, Vrin, Paris, 1992, pp. 31–64. De asemenea, articolul lui Andrew Smith, „Porphyry and the *Platonic Theology*" (în A. Ph., Segonds și C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Les Belles Lettres, Leuven University Press, Paris, Louvain, 2000), care arată că Iamblichos îi reproșa lui Porfir faptul că nu distingea foarte clar între metoda filozofică și cea teologică, pe care el o considera superioară. De asemenea, îl putem invoca pe Damascius, care în *Comentariul la Phaidon*, I, § 172, 1–3, distingea gânditorii neoplatonici, împărțindu-i în două grupe, după cum aceștia au favorizat filozofia sau teurgia. Porfir și Plotin, sunt considerați mai degrabă filozofi, spre deosebire de Iamblichos, Syrianus și Proclus.

parte, el este cauza primă a întregii realități, dar, pe de altă parte, el trebuie să fie transcendent întregii realități, tocmai pentru că, fiind cauza primă, principiul nu poate fi pus pe același nivel cu celelalte realități, nu poate fi considerat în vreun fel alături de ele. Există așadar o tensiune și chiar o contradicție între funcționalitatea principiului prim în ierarhia realității (el fiind cauza primă) și preeminența lui față de întreaga realitate (adică transcendența lui absolută).

Dacă ne gândim la poziția lui Porfir, remarcăm că el încerca de fapt să unească cele două condiții: pe de o parte, principiul prim este descris ca transcendent ființei, ca un act pur, anterior oricărui act determinat; pe de altă parte, acest act pur, tocmai pentru că este transcendent și nedeterminat, poate fi punctul de reper pornind de la care intelectul se determină pe sine ca inteligibil și intelectiv, așadar el este originea pornind de la care se constituie prima ființă (intelectul prim, desfășurat) și, în continuare, toate celelalte ființe. Totuși, această soluție a lui Porfir a fost respinsă și depășită de neoplatonicii care i-au urmat.

Astfel, Iamblichos este primul care se opune interpretării lui Porfir. Pentru el[1] există un principiu anterior triadei inteligibile și necoordonat cu aceasta. Totuși, anterior acestui principiu necoordonat, Iamblichos pune încă un principiu, anume un principiu absolut indicibil. În felul acesta, Iamblichos întărește transcendența principiului prim față de ființă, însă desparte, în același timp, aspectul transcendent de cel cauzal al principiului. Proclus va încerca să împace cele două aspecte, unindu-le din nou. El admite ca principiu prim unul inefabil. Acest unu absolut (descris de prima ipoteză platonică) generează întreaga sferă a ființei inteligibile (descrisă de a doua ipoteză platonică) tocmai prin transcendența sa, tocmai prin faptul că el nu intră în sfera ființei, ci o lasă, într-un fel, în afara sa, negațiile primei ipoteze dând astfel naștere afirmațiilor din a doua ipoteză. Damascius va

[1] Așa cum decurge din mărturia lui Damascius, *De principiis*, R. I, 86.11–87.18.

merge și mai departe decât Proclus. Pentru el, unul descris în prima ipoteză — acest unu care este cauza a orice altceva, și fără de care nimic nu poate exista — este, de fapt, doar o indicație a principiului inefabil, anterior. Unul rămâne într-un fel în relație cu totul, cu sfera ființei, și nu poate exprima transcendența absolută. Tocmai de aceea, Platon însuși suprima unul: anume pentru a sugera principiul cu adevărat prim, adică inefabilul. Acesta produce întreaga realitate într-un mod inefabil, iar toate celelalte principii pe care le distingem după el nu sunt decât maniere de a sugera acest principiu inefabil. Pentru Damascius, așa cum vom vedea, „cauza primă“ nu mai are nici o relație cu cele cauzate, iar „principiul transcendent“ nu este nici măcar transcendent. Damascius duce cele două condiții ale principiului la antipodul lor: principiul prim nu este nici măcar transcendent, iar felul lui de a cauza nu este o relație cu cele cauzate. În cele ce urmează vom continua firul acestor problematizări asupra principiului de dincolo de ființă, punând în evidență dificultățile ce au survenit.

# Capitolul 2

# IAMBLICHOS ȘI PROBLEMA PRINCIPIILOR DE DINCOLO DE FIINȚĂ

În acest capitol, vom atinge una dintre cele mai acute probleme ale gândirii neoplatonice, privind statutul principiului prim de dincolo de ființă. În tradiția filozofică inaugurată de Plotin, principiul prim este acea cauză pornind de la care se constituie întreaga realitate, însă care rămâne ea însăși dincolo de realitatea pe care o fundamentează, *dincolo de ființă*. Astfel, principiul se prezintă în mod diferit dacă îl considerăm în sine, respectiv în raport cu realitatea pe care o generează: el este și principiu al ființei, dar și dincolo de ființă. Totuși, aceste două „condiții" ale principiului nu sunt foarte ușor de pus în acord; în primă instanță, ele par, de fapt, contradictorii. Gândirea noastră se vede în fața unui paradox, deoarece ea nu poate prinde într-un singur concept atât relația de cauzalitate a principiului față de realitate, cât și suprimarea oricărei relații, în transcendența absolută a principiului. În cele ce urmează, vom vedea cum a apărut această problemă — în gândirea lui Iamblichos — și care este soluția oferită de el.

Dacă la Plotin problema nu este foarte stringent formulată[1], dificultatea se face simțită abia în gândirea lui Porfir. Acesta

[1] Pentru Plotin, cele două aspecte ale principiului sunt inseparabile și necontradictorii: principiul dă naștere intelectului divin fără a fi el însuși afectat în vreun fel. El nu creează intelectul printr-un efort special în acest sens, ci tocmai prin a-și păstra starea lui, rămânând în liniște, în sine însuși. Asemenea unui izvor originar, care nu are nici o altă sursă, principiul dă naștere unei pluralități de izvoare, fără a pierde ceva din sine, ci păstrând într-un fel în sine tot ceea ce a produs (*Enneade*, III, 8, 10.1–10). O altă imagine a acestei cauze transcendente este aceea a soarelui, care dă naștere luminii fără ca lumina să se despartă de el și fără ca el însuși să rămână cu „mai puțină" lumină (*Enneade*, V, 3, 12.39–47). Totuși, Plotin acceptă ca atare acest paradox al unei surse care dă fără să piardă ceva din sine. În schimb, gândirea post-plotiniană va intra în mod concret în firele acestui paradox, încercând să explice filozofic posibilitatea unei cauze transcendente.

încearcă să precizeze în ce constă funcția cauzală a principiului, explicând modul în care se constituie intelectul divin pornind de la unul anterior; în același timp, Porfir accentuează transcendența principiului, negând orice relație a acestuia față de lucrurile de după el, față de intelect. În felul acesta devine evidentă tensiunea dintre cele două aspecte ale principiului — transcendența și cauzalitatea —, deși Porfir însuși încearcă să le îmbine, sau chiar să le suprapună[1]. După Porfir, Iamblichos este cel care va identifica această tensiune și va pune sub semnul întrebării coincidența dintre cele două aspecte sau funcții ale principiului prim. El va aduce astfel problema în prim-planul meditației filozofice, făcând pentru prima dată o distincție clară între principiul ca fundament al ființei și principiul ca absolut transcendent, care nu mai intră în nici o relație cu ființa. El va ajunge să vorbească despre două principii anterioare ființei: principiul-cauză a ființei respectiv principiul-transcendent, indicibil. În consecință, Iamblichos va propune o altă structură a ierarhiei principiilor — decât cea transmisă de Plotin și reluată de Porfir — și respectiv o altă interpretare a ipotezelor platonice din partea a doua a dialogului *Parmenide*, un alt fel de a integra nivelurile realității în cadrul oferit de ipoteze. Este un pas interpretativ surprinzător, o depărtare de la linia de interpretare plotiniană, însă una care încearcă să răspundă unor probleme intrinseci tradiției, sau pe care aceasta le lăsa deschise.

În cele ce urmează, ne propunem să elucidăm această schimbare intervenită odată cu Iamblichos, să descoperim care sunt dificultățile de ordin interpretativ din tradiție care au făcut cu putință interpretarea lui Iamblichos[2]. Analiza noastră va urmări

---

[1] Pentru Porfir, principiul prim iese în afara distincțiilor specifice ființei, în afara manierei triadice în care se desfășoară aceasta, oferind în același timp ființei un punct de reper absolut, pornind de la care ea se poate desfășura. El este astfel și *dincolo* de ființă, dar și *la originea* ființei și a intelectului.

[2] Pentru contextul filozofic mai larg în care se situează Iamblichos, vezi B. Dalsgaard Larsen, „La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive“, în *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'antiquité classique, 21, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1975, pp. 1–34.

două niveluri problematice. Primul este reprezentat de relația dintre inteligibil și unul anterior. În acest sens, vom încerca să arătăm că perspectiva lui Iamblichos reprezintă un răspuns critic la adresa perspectivei lui Porfir. Al doilea nivel este acela al principiului absolut. Vom încerca să arătăm că tocmai felul în care gândește relația dintre intelect și unu îl determină pe Iamblichos să considere încă un principiu anterior, absolut indicibil. Dacă unul unit inteligibilului joacă rolul cauzei, principiul indicibil va juca rol de transcendență absolută. Problema este una de maximă importanță în istoria neoplatonismului, deoarece, chiar dacă gânditorii neoplatonici ulteriori nu au acceptat întotdeauna — sau nu întocmai — perspectiva lui Iamblichos, totuși, analiza neoplatonică ulterioară a fost suscitată tocmai de problemele ridicate de Iamblichos: „criticii“ lui Iamblichos[1] au fost nevoiți să țină cont de dificultățile surprinse de el, iar rezultatele gândirii lui vor fi revalorificate și adâncite în gândirea lui Damascius.

Analiza noastră se lovește în mod inevitabil de lipsa surselor prime: textele principale în care Iamblichos expunea viziunea sa asupra ierarhiei principiilor nu s-au păstrat[2]. Singurul mod de acces care ne rămâne este cel mediat de mărturiile filozofilor ulteriori asupra lui Iamblichos. Acestea vin, de fapt, din două direcții diferite: pe de o parte, Proclus prezintă perspectiva lui Iamblichos deoarece el însuși nu este de acord cu ea, ci o respinge; pe de altă parte, Damascius prezintă această perspectivă deoarece, într-o oarecare măsură, el o acceptă și o preia în propria sa interpretare. În cele ce urmează, vom discuta aceste două mărturii — procleană și damasciană —, precum și câteva fragmente din opera păstrată a lui Iamblichos care ne pot ajuta să descoperim rațiunile ce stau în spatele perspectivei sale asupra principiilor prime.

Cele două mărturii pe care ne sprijinim ne pun însă în fața unei contradicții, sau mai degrabă în fața unui echivoc în ceea ce privește perspectiva lui Iamblichos. După cum vom vedea, Proclus

---

[1] Vezi, de pildă, Proclus, a cărui critică o vom discuta în cele ce urmează.

[2] De pildă *Teologia caldeeană*, pe care o menționează Damascius în *De principiis*, R. I, 86.6.

respinge perspectiva acestuia, ca o abatere de la interpretarea tradițională asupra principiilor prime. În schimb, Damascius vede în interpretarea lui Iamblichos un punct de profunzime în înțelegerea principiilor prime și a relației dintre ele. Tocmai de aceea, Damascius va păstra anumite amănunte ale perspectivei lui Iamblichos și le va exploata în propria lui interpretare. Așadar, în primă instanță, se ridică întrebarea: unde stă de fapt adevărul privind interpretarea lui Iamblichos? Este ea o abatere de la tradiție, pe care interpretarea ulterioară a trebuit să o corecteze (așa cum pare să facă Proclus), sau este ea mai degrabă o adâncire a datelor fundamentale ale tradiției, o reevaluare și o repunere în discuție a problemelor de fond pe care tradiția le-a purtat cu sine nerezolvate? În cele ce urmează, vom încerca să răspundem la această întrebare, arătând că, de fapt, chiar dacă Iamblichos s-a abătut de la litera interpretativă a tradiției, el a adus în centrul discuției o problemă de fond a gândirii neoplatonice, anume problema relației dintre principiul-cauză primă și principiul-transcendență absolută.

### *A. Perspectiva lui Iamblichos*

#### **1. Mărturia lui Proclus**

Proclus discută perspectiva lui Iamblichos într-un context în care se referă la felul în care au fost interpretate ipotezele din dialogul *Parmenide* de către gânditorii neoplatonici anteriori. Astfel, în *Comentariul la Parmenide*, 1054.37–1055.17[1], el expune o interpretare a celor nouă ipoteze platonice, care va fi identificată ca aparținând lui Iamblichos[2]: 1. zeul și zeii; 2. zeii

[1] Pasajul este menționat de J. Dillon între fragmentele comentariilor lui Iamblichos la dialogurile platonice (*Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Brill, Leiden, 1973, pp. 206–209).

[2] Proclus însuși nu menționează cine este autorul acestei interpretări. Identificarea autorului ca fiind Iamblichos se sprijină pe o însemnare din scolii, precum și pe compararea mărturiei cu anumite texte în care Damascius se referă direct la Iamblichos.

intelectivi; 3. îngeri, demoni, eroi; 4. suflete raționale; 5. suflete inferioare; 6. formele unite cu materia; 7. materia; 8. corpurile cerești; 9. corpurile sublunare.

Dintre aceste ipoteze, pe noi ne va interesa aici numai prima, cea referitoare la „zeu și zei“ (περὶ θεοῦ καὶ θεῶν)[1]. Încă de la această primă ipoteză intervine o netă diferență față de tradiția plotiniană. Proclus însuși, înainte de a prezenta această perspectivă, remarcă faptul că ea urmează o altă linie interpretativă decât autorii anteriori (Plotin și Porfir)[2]. Astfel, pentru Porfir — ca și pentru Plotin — prima ipoteză era cea a zeului prim (sau a unului absolut, identic cu binele de dincolo de ființă), urmând ca a doua ipoteză să se refere la planul inteligibil. În schimb, pentru Iamblichos, prima ipoteză se referă nu numai la zeul prim, ci și la o întreagă pluralitate de zei.

Despre ce pluralitate este vorba? După cum demonstrează H. D. Saffrey și L. G. Westerink[3], prin „zeul și zeii“, Iamblichos înțelege unul prim (unul lui Plotin), respectiv zeii inteligibili. Urmând mărturia lui Proclus, s-ar părea că Iamblichos nu vedea în prima ipoteză numai „unul“ însuși. Pentru el, proprietățile care în prima ipoteză sunt negate de la unul revin de fapt zeilor inteligibili și îi indică pe acești zei. Mai precis, având în vedere că toate lucrurile negate în această ipoteză țin de sfera ființei (de la parte-întreg, mișcare, timp, până la ființa însăși), Iamblichos consideră că aceste negații descriu nivelul cel mai înalt al ființei divine, anume nivelul inteligibil, și că acestor negații le corespund zeii

---

[1] Asupra acestei prime ipoteze, Proclus însuși revine și în alte contexte, discutând-o și respingând-o. Vezi, de pildă, *Comentariul la Parmenide*, VI, 1064.21–1071.3 și VII, 36.8–18, precum și *Teologia platonică*, III, 23, p. 82. Toate aceste texte sunt reunite și analizate de H. D. Saffrey și L. G. Westerink în *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, „Introduction, 3: Exégèse de la première hypothèse du *Parmenide* par Jamblique selon Proclus“, pp. xxxi–xxxii.

[2] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VI, 1054.38: „Cei de după aceștia [de după Plotin și Porfir] dispun realitățile în altă manieră“.

[3] Vezi H. D. Saffrey și L. G. Westerink, „Introduction“, pp. xxix–xxxi, în Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. III.

inteligibili. În concluzie, el consideră că ipoteza se referă nu numai la zeul prim (de dincolo de ființă), ci și la zeii inteligibili, adică la nivelul cel mai înalt al ființei. În felul acesta, zeii inteligibili — care sunt cei mai simpli și mai unitari — „sunt uniți cu unul“[1] (din prima ipoteză). Proclus nu poate fi de acord cu perspectiva lui Iamblichos, ci o respinge în mod sistematic. El arată că prima ipoteză este cea a principiului unu, transcendent, care nu poate fi asociat cu pluralitatea[2]. Pentru Proclus, negațiile din prima ipoteză se pot aplica numai principiului prim, iar nu și nivelului inteligibil. Astfel, în prima ipoteză, Platon neagă chiar și faptul de a fi unu, iar această negație nu se potrivește decât unului prim, iar nu și unului determinat; doar unul prim transcende chiar și faptul de a fi unu, pe când celorlalți zei inferiori le revine faptul de a fi unu[3]. Într-adevăr, pentru Proclus, după unul absolut urmează henadele, iar fiecare dintre acestea este un „un“ determinat. Ele sunt vârfuri ale claselor de ființe, fiind anterioare pluralității propriu-zise a ființei, iar ființa participă la ele; în schimb, unul prim este anterior ființei, rămânând imparticipabil.

Totuși, explicațiile critice ale lui Proclus la adresa acestei interpretări — atribuită lui Iamblichos — sunt făcute din perspectiva noii soluții pe care o dădea Proclus însuși problemei primelor principii. Proclus rezolvă în felul său problema diferenței dintre transcendența absolută a principiului și cauzalitatea principiului față de întreaga realitate (funcție ce revine mai degrabă henadelor, acestor „unu“ determinați). Dar respingerea lui Iamblichos dintr-o perspectivă care îi este străină nu ne poate ajuta prea mult să înțelegem miza veritabilă a gândirii sale. În plus, critica lui Proclus este fragmentară și preferențială, deoarece

[1] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, III, 82, 13 (συνήνωνται τῷ ἑνί).

[2] Proclus, *Teologia platonică*, III, 82, 5–7.

[3] Același argument este oferit de Proclus și în *Comentariul la Parmenide*, VII, 36 K: prima ipoteză platonică se referă doar la unul transcendent ființei, singurul despre care nu se poate spune nici măcar că este unu; în schimb, toate celelalte henade coexistă cu ființa.

doctrinele criticate nu sunt prezentate cu întregul context pe care îl aveau acestea la Iamblichos.

**2. Mărturia lui Damascius despre Iamblichos**

Damascius întregește imaginea pe care o avem despre felul în care Iamblichos ordona principiile prime. Dacă din mărturia lui Proclus pare să rezulte că principiul prim ar fi fost pentru Iamblichos doar acest unu care devine subiect al primei ipoteze, alături de ceilalți zei inteligibili, în schimb, de la Damascius aflăm că, dincolo de triada inteligibilă (așadar dincolo de ființă), Iamblichos nu punea un singur principiu, ci două principii:

> După acestea, să cercetăm dacă principiile prime, anterioare primei triade inteligibile, sunt două, adică cel absolut indicibil și cel necoordonat triadei — așa cum considera marele Iamblichos în a douăzeci și opta carte a prea-perfectei Teologii caldeene.[1]

Damascius precizează de asemenea că Iamblichos este singurul care a susținut această doctrină a existenței a două principii anterioare ființei[2].

Dacă ținem cont de mărturia lui Damascius, rezultă că Iamblichos împărțea spațiul de dincolo de ființă în două niveluri. Pe de o parte, el admitea existența principiului necoordonat față de triada ființei (ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα), așezând acest principiu în prima ipoteză din *Parmenide*, alături de vârful inteligibil al ființei. Pe de altă parte, dincolo de acest vârf al ființei și dincolo de principiul necoordonat cu ființa (așadar „dincolo" chiar și de prima ipoteză platonică), Iamblichos concepea încă un principiu, și anume un principiu complet indicibil (ἡ πάντη ἄρρητος). Observăm așadar că asocierea unului cu inteligibilul

---

[1] Vezi Damascius, *De principiis*, R. I, 86.3–6. Pentru a întări această perspectivă, pe care el însuși o va relua și o va adânci, Damascius o așează alături de alte câteva doctrine a căror autoritate era incontestabilă pentru gânditorii neoplatonici: cea pitagorică, cea platonică și cea a *Oracolelor caldeene*.

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 89.7–8.

(adică a zeului cu zeii) nu însemna neapărat o pierdere a statutului preeminent al principiului prim (așa cum pare să sugereze Proclus în critica sa), deoarece pentru Iamblichos ierarhia principiilor nu se oprea aici, ci mergea mai departe, stabilind încă un principiu dincolo de unu, și anume un principiu care iese chiar și din schema ipotezelor platonice. Altfel spus, Iamblichos pare, pe de o parte, să coboare statutul „unului", asociindu-l cu inteligibilul, însă, pe de altă parte, el pare să ridice și mai mult statutul principiului prim, deoarece îl situează dincolo de unul din prima ipoteză. Așa cum vom încerca să arătăm în continuare, cele două mișcări sunt legate între ele, una determinând-o pe cealaltă, în sensul în care asocierea unului cu inteligibilul îl face pe Iamblichos să considere că acest unu din prima ipoteză nu este principiul absolut, ci că înaintea acestui unu se află încă un principiu, pe care Damascius în mărturia sa îl numește „indicibil".

Dar atunci, întrebarea care se ridică este următoarea: de ce „unul" tradiției nu mai poate juca pentru Iamblichos rolul de principiu prim, părând să coboare din demnitatea lui, ajungând a fi asociat cu inteligibilul?

## *B. Interpretarea primei ipoteze platonice*

### 1. Zeul și zeii la Iamblichos

Pentru a răspunde la această întrebare, va trebui să urmărim mai departe mărturia lui Damascius despre Iamblichos. Această mărturie nu se limitează la existența acestui principiu indicibil, ci ea ne va lămuri și felul în care gândea Iamblichos „zeul" situat în prima ipoteză platonică, alături de ceilalți „zei". Dacă în acest sens mărturia lui Proclus este profund negativă, scopul ei fiind în esență unul critic, în schimb, Damascius preia perspectiva lui Iamblichos și încearcă să găsească motivul adânc al asocierii dintre „zeu" și „zei". Mărturia lui Damascius întărește convingerea că, prin „zeul și zeii", Iamblichos înțelegea unul de dincolo de ființă, respectiv zeii inteligibili, deoarece Damascius însuși amintește în

repetate rânduri faptul că, pentru Iamblichos, inteligibilul este inseparabil de unu[1]. Damascius va relua el însuși această idee, aplicând-o asupra relației dintre unu și unificat (numele pe care Damascius, urmându-l pe Proclus, îl acorda inteligibilului sau primei triade a ființei). Totuși, cum înțelegea Damascius această imposibilitate de a separa inteligibilul de unu, și de ce vedea el în această idee unul dintre punctele „tari" ale gândirii lui Iamblichos? Pentru a înțelege explicația lui Damascius, trebuie să amintim felul în care gândește el însuși relația dintre unul anterior ființei și ființă, respectiv felul în care gândește el trecerea de la unu la ființa propriu-zisă, care este în același timp unitară și plurală.

Pentru acesta, va trebui să facem o scurtă trecere în revistă a ierarhiei principiilor, așa cum o gândește Damascius. Ierarhia principiilor este de fapt maniera gradată și descendentă în care ajungem de la o sursă unică a întregii realități — sursă inexprimabilă și indeterminabilă — la ceea ce numim ființă, care este spațiul predilect al gândirii, al determinărilor și al distincțiilor. Damascius consideră că principiul absolut este inefabil, cu totul imposibil de prins în vreo expresie discursivă. De asemenea, el consideră că ceea ce tradiția neoplatonică numește „unul absolut" este prima și cea mai înaltă manieră de a indica (fie și într-o manieră imperfectă, aproximativă) principiul prim. Unul absolut trebuie înțeles atât ca simplitate absolută, cât și ca totalitate; deși în el nu poate intra nici o dualitate, totuși, el nu are sensul minimalității, ci, din contră, el este unu în sensul unei puteri absolute, nelimitate și nedivizate. De aceea, Damascius numește acest principiu „unul-tot dincolo de totul" (ἓν πάντα πρὸ πάντων)[2]. Pornind de aici, el observă că gândirea noastră nu poate să exprime în mod adecvat nici măcar acest unu absolut, ci îl reduce de fapt la două aspecte: simplitatea și totalitatea. De

[1] Vezi, de pildă, *De principiis*, R. I, 255.27: „inteligibilul este nediferențiat (ἀδιάκριτον) față de unu", precum și R. I, 127.13; 145.6; 147.22; 273.17; 191.7, pe care le vom analiza în continuare.

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 53.5.

aceea, după unul absolut urmează alte două principii, care modulează unul absolut, adică oglindesc un aspect sau altul al principiului. Urmând o tradiție deja foarte veche — pitagorică și apoi platonică — Damascius pune după unul absolut „cele două principii“, pe care pitagoricii le numeau monadă și diadă, iar Platon le numea limită și nelimitat. Damascius le va numi unul și pluralele (τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά). Dar aceste „două principii“ pierd ceva din unitatea absolută a principiului, în care nu există nici o diferență și nici o distincție între unitate și pluralitate. Într-adevăr, unul absolut este unul-tot anterior totului, adică el este totul, fără însă a pierde unitatea sa absolută, și este unu fără ca din el să lipsească ceva. În schimb, cele două principii creează impresia unei distincții intervenite în principiu — chiar dacă Damascius însuși insistă foarte mult asupra faptului că între cele două principii nu există nici o contradicție, nici o opoziție, nici o distincție, ci ele sunt doar două aspecte ale unului absolut, principiu în care unitatea nu se opune pluralității. Totuși, de vreme ce gândirea noastră care încearcă să surprindă principiul introduce această pseudo-distincție între cele două principii, ierarhia principiilor (sau mai degrabă ierarhia manierelor în care sugerăm principiul inefabil) nu se poate opri aici, ci este nevoie de încă un principiu, care să „corecteze“ distincția astfel introdusă între cele „două principii“. Acest al treilea principiu va fi „unificatul“ (τὸ ἡνωμένον). El este cel care exprimă tocmai identitatea — în unul absolut — a unității și a pluralității. După cum sugerează și numele lui, unificatul exprimă faptul că pluralele sunt restrânse sub unitate. Damascius precizează că unificarea pe care o exprimă unificatul nu este una posterioară desfășurării pluralelor, ci una anterioară. Mai precis, unificatul nu reunește niște plurale deja distinse, ci el indică tocmai faptul că, înainte de a se distinge între ele, pluralele sunt unite, adică totalitatea lor este restrânsă în simplitatea cea mai unitară.

În plus, această restrângere a pluralelor sub unitate, această întâlnire a pluralelor și a unității, este prima manifestare a ființei,

deoarece ființa este tocmai cea în care pluralitatea și unitatea sunt în echilibru, prezente deopotrivă[1]. Primul moment al apariției ființei este acela în care pluralitatea absolută este convertită spre unu, adică pluralele sunt restrânse sub unitate. Tocmai de aceea unificatul este numit și prima triadă a ființei, deoarece în el unitatea și pluralitatea se întâlnesc pentru a forma o natură distinctă. Odată cu acest al treilea principiu — pe care pitagoricii îl numeau „triadă“, Platon îl numea „mixt“, Iamblichos îl numea „inteligibil“, iar Damascius îl numește „unificat“ — începem să intrăm în tărâmul ființei.

Totuși, trecerea de la unu la ființa propriu-zisă nu se face direct. Acest prim moment, deși se apropie de natura ființei, nu este încă ființa propriu-zisă, deoarece acest principiu păstrează încă foarte mult din natura unului absolut, pe care îl exprimă. El este un fel de vârf al ființei, însă se află într-un fel tot „înaintea“ ființei, adică înaintea ființei desfășurate ca pluralitate, deoarece unificatul manifestă de fapt strângerea pluralelor absolute sub unitatea absolută, așadar o coincidență a pluralelor cu unitatea, iar nu o pluralitate deja desfășurată, precum cea care caracterizează ființa propriu-zisă. El ocupă astfel un loc median între unu și ființa desfășurată, fiind o natură intermediară, după sugestia „unului-ființă“, despre care vorbea Platon în cea de-a doua ipoteză din *Parmenide*. El este punctul cel mai înalt al ființei, numit „inteligibil“, însă în el pluralitatea nu este încă distinsă de unitate. Condiția proprie ființei este aceea a distincției, a dualității în care gândirea își poate găsi locul. În schimb, în acest vârf inteligibil, gândirea nu poate fi încă prezentă, pentru că nici dualitatea nu este încă prezentă, ci pluralitatea este complet restrânsă în unitate. Abia într-un moment ulterior (numit inteligibil-intelectiv) vom descoperi o primă încercare de infiltrare a dualității, care va apărea în mod concret abia într-un al treilea nivel, numit

[1] Desigur, ele sunt prezente în altă manieră decât la nivelul principiului unu absolut, care era totul și unu în același timp, fără însă ca pluralitatea sau unitatea să poată fi distinse în sine, să se poată pune în evidență.

„intelectiv“. În schimb, la nivelul la care ne situăm acum, nu avem a face cu o dualitate, și de aceea unificatul (sau acest nivel inteligibil) nu este încă ființa propriu-zisă, ci este într-o anterioritate față de aceasta. În consecință, Damascius va accentua foarte mult faptul că unificatul (sau inteligibilul) este aproape inseparabil de unul anterior, că el se constituie pornind de la unul absolut și că, de fapt, nici nu părăsește propriu-zis acest unu.

Metafora cea mai elocventă prin care Damascius ilustrează această relație dintre unu și unificat (sau inteligibil) este cea a centrului unui cerc: unul este înțeles prin analogie cu centrul cercului care, neavând nici o dimensiune, este imposibil de determinat, rămânând astfel „dincolo“ de pluralitatea pe care o determină (adică cercul propriu-zis, care sugerează pluralitatea ființei). Această pluralitate a ființei se desfășoară pornind de la centrul cercului. Totuși, înainte de a deveni efectiv o pluralitate, ființa este prinsă într-o unitate anterioară, pe care ne-o putem imagina dacă ne reprezentăm întâlnirea într-un singur punct a tuturor razelor cercului. Fiecărui punct de pe cerc îi corespunde în centrul cercului un astfel de punct, care este capătul razei ce pornește de la cerc înspre centru. Aici, Damascius face o diferență între centrul cercului, ca punct absolut indeterminabil și sustras pluralității, respectiv această coincidență a unui număr infinit de raze. Această coincidență corespunde „unificatului“ (τὸ ἡνωμένον), care este vârful cel mai înalt al ființei, pornind de la care se desfășoară aceasta. Unificatul corespunde nivelului inteligibil al ființei (în împărțirea triadică pe care o face deja Iamblichos), adică acelui moment în care pluralitatea ființei nu este încă desfășurată, ci mai degrabă „stă să apară“. Astfel, acest unificat este o pluralitate compactă, încă nedivizată, o pluralitate unificată. Ea nu poate fi propriu-zis distinsă de unul anterior, așa cum intersecția pluralității razelor nu poate fi distinsă de centrul unic al cercului[1]. Deși cuprinde ca potență întreaga pluralitate

[1] Damascius accentuează acest aspect al ierarhiei principiilor, anume faptul că între principii nu există nici o ruptură, ci fiecare își are originea în cel ante-

ulterioară a ființei, unificatul rămâne inseparabil de unul anterior. Altfel spus, în mod originar, ființa inteligibilă este înrădăcinată în unul absolut și este inseparabilă de acesta.

Tocmai de aceea, pentru a întări această perspectivă a sa, Damascius face apel la autoritatea lui Iamblichos[1], care a pus un accent deosebit pe relația foarte strânsă dintre unu și unificat (pe care Iamblichos îl numește „inteligibil"):

> Cum anume, interpretând inteligibilul, Iamblichos spune că acesta subzistă în jurul unului (περὶ τὸ ἓν αὐτό ὑποστῆναι) și nu se îndepărtează de unu? Desigur, deoarece el însuși concepe ceea ce noi numim unificat sau unu-ființă (ἓν ὄν)[2] ca nefiind încă ființa propriu-zisă, dar nefiind nici unul însuși, ci fiind situat la mijloc între acestea.[3]

> Tocmai de aceea Iamblichos a declarat că inteligibilul rămâne (μένειν) în unu, deoarece el este unit mai degrabă cu unul și este specificat (εἰδοποιεῖται) mai degrabă conform unului decât conform ființei.[4]

> Dacă luăm în considerare și ceea ce spune Iamblichos, anume că inteligibilul subzistă în jurul unului (περὶ τὸ ἓν ὑπέστη τὸ νοητόν), că este de aceeași natură cu binele [...], atunci este clar că acesta rămâne împreună cu unul, fără să se diferențieze de el și fără să proceadă de la el.[5]

> Iamblichos, în repetate rânduri, ne îndeamnă să restrângem gândurile noastre multiple, sprijinindu-le ca într-un centru

---

rior, de care este, la limită, indisociabil, diferența venind mai degrabă din gândirea noastre care, încercând să înțeleagă principiile, le determină și astfel le distinge între ele.

[1] Damascius vorbește despre Iamblichos numindu-l „divinul Iamblichos" și precizează că el este „cel mai bun interpret al lucrurilor divine, mai ales în ceea ce privește inteligibilul." (Damascius, *De principiis*, R. I, 291.23–24).

[2] Expresia „unu-ființă" urmează, desigur, indicația lui Platon din a doua ipoteză din *Parmenide*, 142 c 9.

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 145.6–9.

[4] Damascius, *De principiis*, R. I, 147.22–23.

[5] Damascius, *De principiis*, R I, 255.24–27.

> unic, să facem din circumferință un centru și să aplicăm inteligibilului și unificatului, într-un mod inteligibil și unificat, o gândire mare și unică, nediferențiată și inteligibilă.[1]

Explicația lui Damascius despre felul în care Iamblichos unea inteligibilul cu unul ne permite să răspundem criticii pe care Proclus i-o aducea lui Iamblichos, privind faptul că el ar fi pus pe același nivel unul absolut și pluralitatea zeilor — pierzând astfel unitatea absolută a principiului ce corespunde primei ipoteze din *Parmenide*. Astfel, urmând mărturia lui Damascius, se pare că „zeii" inteligibili, pe care Iamblichos îi considera alături de zeul din prima ipoteză nu introduc o pluralitate desfășurată, propriu-zisă — ceea ce ar fi dat dreptate criticii lui Proclus la adresa lui Iamblichos. Din contră, nivelul inteligibil (sau unificat) este nivelul cel mai înalt și cel mai unitar al ființei, care la limită nu poate fi distins de unul absolut. Damascius însuși descrie acest nivel ca pe o unitate a pluralelor, însă o unitate anterioară desfășurării pluralelor. Unificatul restrânge pluralele nu după ce acestea s-au diferențiat deja, ci înainte ca ele să se diferențieze. Ele se diferențiază abia pornind de la această inițială strângere-împreună (συναίρεσις) a lor[2].

Așadar, dacă unea inteligibilul cu unul absolut, Iamblichos voia de fapt să pună în evidență unitatea indivizibilă a inteligibilului și faptul că, la originea ei, ființa este inseparabilă față de principiul ei, adică față de unul anterior.

**2. Iamblichos contra lui Porfir**

Totuși, de ce insistă Iamblichos asupra acestor aspecte și care sunt „provocările" interpretative cărora el le răspunde? Iamblichos, fost discipol al lui Porfir[3], a purtat față de acesta din urmă

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 273.17–21.

[2] Vezi, de pildă, Damascius, *De principiis*, R. I, 37.1, unde unificatul este descris ca o strângere-împreună a pluralelor, anterioară pluralelor propriu-zise.

[3] Maestrul și discipolul erau apropiați ca vârstă, însă Porfir purta în spate autoritatea școlii filozofice a lui Plotin, pe care o va apăra ulterior în fața atacu-

o îndelungă polemică, făcându-se reprezentantul mai noilor curente extra-filozofice, integrate de gândirea neoplatonică. Întrebarea pe care ne-o punem în continuare este dacă nu cumva opoziția dintre cei doi gânditori se referă și la ierarhia primelor principii, și în ce constă această opoziție. Mai precis, ne întrebăm dacă nu cumva perspectiva lui Iamblichos răspunde tocmai interpretării lui Porfir, pe care am discutat-o în capitolul anterior.

Într-adevăr, mărturia lui Damascius ne pune pe urmele unei polemici între Iamblichos și Porfir, privind statutul inteligibilului și al principiului anterior. Astfel, într-un fragment în care amintește poziția lui Iamblichos, Damascius menționează faptul că această perspectivă se opunea în mod direct celei a lui Porfir:

> Toți cei care spun aceste lucruri au pus lumea inteligibilă în uniunea nediferențiată a totului și nimeni nu contestă acest lucru. Iamblichos însuși este martor, deoarece acordă inteligibilului al doilea grad de unire după principiul unu al tuturor lucrurilor. El susține peste tot că inteligibilul subzistă în jurul unului (περὶ τὸ ἓν ὑφεστάναι) și că în nici un caz nu poate fi smuls (ἀναπόσπαστον) unului; el refuză orice separație (διαίρεσις), dualitate (διπλόη) sau distanțare (διάστασις) <în inteligibil>, și face Bătrânului[1] multe obiecții în acest sens.[2]

Să vedem însă, mai în amănunt, în ce constă diferența dintre perspectivele celor doi filozofi și în ce constau obiecțiile lui Iamblichos la adresa lui Porfir. Pentru aceasta, vom analiza mai întâi

rilor „moderniste" ale discipolului Iamblichos. Cei doi aveau o divergență fundamentală în privința scopului ultim al filozofiei; vezi articolul lui H. D. Saffrey, „Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?", în *Porphyre, La vie de Plotin*, *op. cit.*, vol. II, pp. 31–64.

[1] „Bătrânul" este apelativul prin care neoplatonicii tardivi îl numeau pe Porfir (vezi P. Thillet, „Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote", în *Le Néoplatonisme*, *op. cit.*, p. 294, notele 6 și 7 și H. D. Saffrey & L. G. Westerink, „Introduction" în *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, p. xxxviii).

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 292.5–11. În *De mysteriis*, I, 9, 58, Iamblichos neagă în mod explicit distanțarea (διάστασις) spațială, referindu-se la prezența indivizibilă a zeilor în întreaga realitate.

fragmentele din *Comentariul la Parmenide* al lui Porfir, pentru a vedea cum gândea acesta relația dintre intelect și unu, criticată ulterior de Iamblichos. În acest sens, există două pasaje asupra cărora ne-am putea opri: primul dintre ele se referă la anterioritatea unului absolut față intelectul divin și față de toate lucrurile de după el, iar al doilea se referă la rolul pe care îl are unul în constituirea intelectului divin (cu cele două părți ale sale: inteligibil și intelectiv). Aceste două probleme discutate corespund tocmai celor două funcții ale principiului — aceea a transcendenței și aceea a cauzalității — pe care Porfir încearcă să le identifice, pe când Iamblichos le va separa.

Primul fragment asupra căruia ne vom opri se află în *Comentariul la Parmenide*, III, unde Porfir își pune problema relației dintre intelect și unul anterior. Referința de la care pornește Porfir — și prin care va explica el raportul dintre unu și intelect — este aceea din dialogul *Parmenide*, în care aflăm că unul din prima ipoteză nu este nici asemenea, nici neasemenea (οὐδὲ μὴν ὅμοιόν τινι ἔσται οὐδ' ἀνόμοιον)[1]. În primă instanță, Porfir se întreabă în mod retoric dacă nu cumva zeul, adică unul prim, este totuși diferit (ἕτερος) și neasemenea (ἀνόμοιος) față de intelect, de vreme ce unul nu este intelect. Totuși, urmând linia textului platonic, el va spune că unul nu poate fi nici diferit, nici neasemenea cu cele de după el, datorită superiorității (ὑπεροχή) sale față de ele. Argumentul invocat este acela că diferența nu poate exista decât între lucruri ce sunt comparabile între ele, pe când unul este dincolo de toate, așadar el nu poate fi cuprins în nici un alt lucru și nici un alt lucru nu se poate compara cu el[2]. În consecință, unul nu poate fi diferit față de nimic altceva. Mai precis, „el este lipsit de relație (ἄσχετον) cu oricare dintre lucrurile care există după el și de la el“[3]. Diferența aparține numai lucrurilor produse de unu, care

[1] Platon, *Parmenide*, 139 e 7.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, III, 11–12.

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 11–12. Observăm aici că Porfir, urmându-l pe Plotin, suprapune aspectul cauzal al principiului, cu cel al transcendenței sale: lucrurile de după principiu există prin principiu, însă fără ca

„au devenit diferite (ἀνομοιούμενα)“[1] față de unu, însă această diferență este non-reciprocă, deoarece ea vizează numai lucrurile de după unul, dar nu și unul însuși. În schimb, ceea ce distinge unul de celelalte lucruri nu este o relație, o diferență propriu-zisă, ci este tocmai faptul că unul nu intră în nici o relație cu nimic altceva, astfel încât el nu poate fi nici măcar diferențiat față de celelalte lucruri. Astfel, pentru a păstra statutul principiului prim, Porfir îl desparte de toate lucrurile pe care acesta le produce și îl așează dincolo de orice relație cu acestea.

Observăm că, pe de o parte, Porfir nu introduce o diferență propriu-zisă între unu și intelect; din contră, în primă instanță, el exclude posibilitatea unei diferențe concrete între principiul prim și orice altceva. Totuși, pe de altă parte, observăm că Porfir introduce o separație și mai radicală, despărțind în mod absolut unul de tot ceea ce urmează după el — așadar și față de intelect — excluzând posibilitatea oricărei relații a unului față de altceva. Pentru Porfir, „cele de după unul trebuie înțelese ca și cum ar fi aruncate în afara unului și ca și cum ar fi neant față de el“[2]. Tocmai la această separație fundamentală între unu și intelectul ce urmează după el se referă critica lui Iamblichos, așa cum ne-a fost ea transmisă de Damascius. Iamblichos nu critică faptul că Porfir ar fi diferențiat inteligibilul de unu, ci faptul că le-a separat, că le-a distanțat, că a „smuls“[3] intelectul în afara unului. Separația pe care a introdus-o Porfir este una anterioară și mai radicală decât diferența dintre două lucruri: unul și lucrurile de după el (între care putem număra și intelectul divin) sunt incomparabile

---

acesta să intre în relație cu ele, fără ca ele să se poată compara în vreun fel cu principiul însuși.

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 1.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, IV, 17–19. În relatarea lui Damascius despre critica lui Iamblichos la Porfir, se arată că, dacă pentru Porfir lucrurile sunt „ca aruncate în afara unului“ (ὡς ἀποβεβλημένων ἀπ᾽ αὐτοῦ), pentru Iamblichos, inteligibilul nu putea fi smuls (ἀναπόσπαστον) unului.

[3] Conform lui Damascius, Iamblichos consideră că „intelectul nu poate fi smuls (ἀναπόσπαστον) unului“ (*De principiis*, R. I, 292.8).

între ele, de aceea este imposibil a stabili dacă între ele există asemănare sau deosebire, identitate sau diferență.

Totuși, faptul că Porfir separă în acest fel principiul prim față de restul realității ridică o problemă fundamentală: principiul este cauza primă a întregii realități, de aceea, am putea spune că există cel puțin o relație între principiu și realitate, anume aceea de cauzare. Cum poate principiul să fie cauză, dacă el nu poate în genere să aibă nici un raport cu cele de după el? Cum rezolvă Porfir această problemă a unei cauze absolut separate, și de ce Iamblichos nu va accepta soluția lui Porfir? Pentru a răspunde la această întrebare, ne vom întoarce spre un alt fragment din *Comentariul la Parmenide*, XIII, în care este discutată maniera în care ia naștere intelectul divin. Ne amintim că problema de la care pornea Porfir era aceea că cunoașterea de sine a intelectului divin presupune identificarea celor două părți ale sale (cea inteligibilă și cea intelectivă), care în primă instanță sunt distincte, prin însăși natura lor. Pornind de la această observație, Porfir se întreabă cum ajunge această dualitate la unitate, și cine este acela care oferă intelectului divin unitate, făcându-l să se constituie ca atare. Iar răspunsul său la această întrebare este că unul absolut suprimă diferența dintre inteligibil și intelectiv, dând naștere intelectului propriu-zis, în care cele două părți se identifică. Dar atunci, unul este anterior celor două părți ale intelectului, precum și distincției dintre ele. Ca act pur de a fi, unul este anterior actelor determinate ale celor două părți ale intelectului divin:

> Cine este cel care vede când se unește intelectivul cu inteligibilul? Bineînțeles că este acel act din afara lor (παρ' ἐκείνας) care le transcende pe toate (ἡ ἐπαναβεβηκυῖα πάσαις) [...] și care nu este în nici unul dintre ele (ἐν οὐδενὶ οὖσα).[1]

Pe de o parte, inteligibilul depinde de faptul că intelectivul îl cunoaște, iar unitatea ce se naște din inteligibil și din intelectiv este în același timp condiționată de diferența dintre acestea, deoarece

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 7–13.

cunoașterea, ca unitate a inteligibilului și a intelectivului, presupune o anterioară diferență a lor. Pe de altă parte, punctul de reper absolut, în care diferența aceasta este suprimată, este unul anterior inteligibilului, fără de care inteligibilul și intelectivul nu ar depăși niciodată diferența lor esențială. Dar, pentru a îndeplini această funcție de mediere între inteligibil și intelectiv, pentru a fi în contact cu fiecare dintre ele și a restabili unitatea dintre ele, unul anterior nu mai poate fi el însuși ceva determinat, diferit la rândul lui de inteligibil și de intelectiv. Diviziunea și distincția se instituie abia între cele două părți ale intelectului[1], pe când unul este anterior acestora și anterior distincției.

Porfir gândea schema principiilor în felul următor:

Unul absolut— anterior distincției

Inteligibilul — intelectivul— ca două părți distincte ale intelectului divin

Unul absolut este „o putere diferită (ἑτέρα) și superioară (διαφέρουσα) față de distincția (ἐπίνοια) dintre inteligibil și intelectiv“[2]. Distincția (ἐπίνοια) dintre inteligibil și intelectiv este diferența necesară cunoașterii; în schimb, această „puterea“ este diferită (ἑτέρα) nu pentru că ar intra într-o relație față de un alt termen, ci tocmai pentru că este superioară (διαφέρουσα) distincției dintre cei doi termeni. Așadar, pentru Porfir, unul nu poate fi unit cu inteligibilul (așa cum va susține Iamblichos), ci el este anterior celor două părți ale intelectului și distincției dintre acestea două.

În fiecare dintre cele două fragmente discutate — fie că se referă la statutul unului absolut față de intelect, fie la rolul lui cauzal, de sursă pornind de la care se constituie intelectul —, Porfir subliniază separarea unului față de intelect. Pe de o parte, unul este transcendent intelectului, neavând nici o relație cu acesta; pe de altă parte, intelectul (cu diferența lui specifică între inteligibil și intelectiv) se poate constitui pornind de la unu tocmai

---

[1] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIII, 5–6; XIV, 1–3.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 1–4.

pentru că acesta rămâne în afara oricărei determinații și a oricărei diferențe[1].

Mai mult, observăm că Porfir reușește în felul acesta să lege foarte strâns transcendența unului prim de cauzalitatea lui. Astfel, el merge mult mai departe decât Plotin în accentuarea statutului cauzal la unului față de intelect: mai precis, el face din unu o primă „fază“ a intelectului[2]. În același timp, Porfir încearcă să păstreze transcendența principiului, arătând că acest prim moment nu este nici inteligibil, nici intelectiv, ci el este anterior acestora și tocmai de aceea el poate avea un rol de mediere între cele două părți ale intelectului. Mai mult decât atât, nașterea intelectului propriu-zis — adică a intelectului divizat în inteligibil și intelectiv, respectiv în triada ființă-viață-gândire — este descrisă ca o ieșire a intelectului din starea sa inițială[3]: aceea de identitate cu unul prim. Porfir descrie în mod distinct cele două momente ale intelectului: în primul dintre ele, intelectul este „unu și simplu“; în al doilea moment, intelectul este deja desfășurat și „diferă de sine”. Mai precis, unul absolut, de la care se constituie intelectul, rămâne „unu și simplu“, iar în el nu există diferență; diferența apare abia la nivelul intelectului desfășurat, care „diferă de sine însuși“ (αὐτὸ ἑαυτοῦ διαφέρει)[4]. Altfel spus, prima instanță este cea a unului prim, care este primul moment al intelectului, însă nu este nici identic nici diferit (conform indicației din prima ipoteză platonică), iar a doua instanță este cea a intelectului propriu-zis, a unului din a doua ipoteză, iar acesta se diferențiază pe sine față de acel prim moment al său. Porfir descrie

[1] Porfir ne spune chiar că unul este „în contact cu amândouă [cu intelectivul și cu inteligibilul], într-un mod al identității (κατὰ τὸ αὐτό), fără a fi în nici unul dintre acestea“ (*Comentariul la Parmenide*, XIII, 12–13). Așadar, unul nu preia diferența specifică a celor două părți ale intelectului și nici nu intră el însuși în diferență față de ele.

[2] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 30–33: „[...] conform cu ceea ce în el este unul simplu și, într-un fel, unul prim și veritabil, intelectul nu este nici în repaus, nici în mișcare, nici același, nici altul [...].“

[3] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 18–19.

[4] Porfir, *Comentariul la Parmenide*, XIV, 8.

astfel o relație nereciprocă de diferență: intelectul desfășurat se diferențiază față de unul prim (față de acest prim moment al intelectului), însă unul prim nu se diferențiază față de intelectul desfășurat[1].

În felul acesta, perspectiva lui Porfir accentuează ambele laturi ale problemei: pe de o parte, el pune în evidență transcendența unului absolut, despărțindu-l complet de intelect (iar acesta va fi aspectul criticat de Iamblichos); pe de altă parte, el admite unul absolut ca sursă a intelectului, sau ca un prim moment pornind de la care intelectul ajunge să se determine și să se dezvolte (iar acesta va fi aspectul criticat de Proclus și Damascius, care consideră că acest principiu al lui Porfir este mai degrabă vârful triadei inteligibile, decât principiul absolut). Porfir pare astfel a cădea în două extreme în același timp: pe de o parte, el operează o separație drastică între unu și intelect, vrând să impună unului o transcendență absolută, fără nici o relație cu cele de după el; pe de altă parte, având în vedere că unul trebuie totuși să îndeplinească un rol față de cele de după el, anume rolul de cauză primă, Porfir ajunge să considere unul drept un prim moment al intelectului, părând astfel să coboare statutul unului, apropiindu-l foarte mult de lumea inteligibilă, de lumea ființei supreme. Deși Porfir a încercat să îmbine cele două extreme, și să gândească un principiu-cauză ce rămâne transcendent celor cauzate, totuși, ambele extreme, ambele laturi ale perspectivei sale vor cădea pradă criticilor gânditorilor ulteriori, care, prin structura pe care o vor oferi ierarhiei principiilor, vor răspunde, direct sau indirect, acestor probleme ridicate de Porfir.

Iamblichos, primul critic al lui Porfir, nu poate accepta nici separația radicală a principiului față de ceea ce instituie acest principiu, adică față de lumea inteligibilă, nici opoziția directă dintre inteligibil și intelectiv. Din contră, Iamblichos va gândi o trecere treptată de la principiu la intelect, precum și, în cadrul intelectului, de la inteligibil la intelectiv, de la unitatea intelectului

---

[1] Aceeași perspectivă este expusă în *Comentariul la Parmenide*, IV, 1: cele de după unu sunt diferite de unu, însă unul nu este diferit față de acestea.

la diferența propriu-zisă, la pluralitatea specifică ființei. Astfel, după unu nu urmează imediat distincția dintre inteligibil și intelectiv, față de care unul însuși ar rămâne suspendat într-o transcendență absolută, ci inteligibilul — partea cea mai înaltă a intelectului — este unit cu unul anterior, cu sursa sa, și este el însuși mai apropiat ca natură față de unu, decât față de ființa propriu-zisă, desfășurată[1]. Inteligibilul este o pluralitate, însă o pluralitate unitară, a cărei unitate provine din strânsa lui legătură cu unul anterior[2]. Chiar dacă nu este identic cu unul, inteligibilul este totuși unit unului, imposibil de separat de acesta. El „rămâne în unu (ἐν τῷ ἑνὶ μένειν)“[3] și se constituie „în jurul unului (περὶ τὸ ἓν αὐτό ὑποστῆναι)“[4], ca de la un centru unic, pornind de la care se constituie întregul cerc[5], cu pluralitatea specifică lui.

Mărturia lui Damascius asupra inteligibilului la Iamblichos este întărită de câteva pasaje din *De mysteriis*, în care Iamblichos încearcă să pună în evidență tocmai unitatea inseparabilă a lumii inteligibile, în ciuda manifestărilor plurale și diverse ale acesteia în realitate (prin diferitele clase divine). El arată că diversele clase ale ființelor superioare nu trebuie să fie reduse la una, pentru a nu pierde diversitatea specifică fiecăreia, dar nu trebuie nici

---

[1] Este ceea ce notează Damascius, redând perspectiva lui Iamblichos: inteligibilul este de aceeași natură cu binele (Damascius, *De principiis*, R. I, 255.24–27); el are mai degrabă caracterul unului, decât caracterul plural al ființei (*De principiis*, R. I, 147.22–23).

[2] Desigur, trebuie să avem în vedere faptul că unitatea inteligibilului cu unul nu înseamnă lipsa oricărei pluralități din inteligibilul însuși, ci doar restrângerea pluralității sub unitate. Pluralitatea (sau mai precis totalitatea) este prezentă la orice nivel al principiilor, chiar și la nivelul unului, deoarece puterea principiului constă tocmai în cuprinderea lui. Problema neoplatonică a trecerii de la unitate la pluralitate este mai degrabă problema trecerii de la o totalitate unitară la o totalitate diferențiată, desfășurată într-o pluralitate propriu-zisă.

[3] Vezi Damascius, *De principiis*, R. I, 147.22–23.

[4] Vezi Damascius, *De principiis*, R. I, 145.6–7.

[5] Metafora cercului este prezentă deja la Plotin (vezi, de pildă, *Enneade*, VI, 8, 18.8–37); din mărturia lui Damascius (*De principiis*, R. I, 273.17–21) putem deduce că Iamblichos o folosea de asemenea, iar Damascius însuși va medita îndelung pe marginea ei.

diferențiate pe specii, astfel încât să se piardă ceea ce este comun între ele. De aceea, el preferă să vorbească despre o „identitate analogică" între clasele divine[1]. Această identitate analogică constă în aceea că toate clasele divine pornesc de la unitate și toate converg în același timp înspre unitate. Unitatea domină întreaga realitate și desfășurare a ei, făcând ca, în mod originar, toate clasele divine să coincidă. În felul acesta, manifestarea plurală a zeilor în realitate nu suprimă unitatea lor anterioară. Zeii sunt prezenți în realitate așa cum este prezentă lumina soarelui, care luminează întreaga lume divizibilă, fără a fi ea însăși divizată, ci rămânând stabilă, în sine însăși. În același fel, lumina indivizibilă a zeilor

> este pretutindeni, totală și identică, prezentă în mod indivizibil pentru tot ceea ce poate participa la ea. Ea umple totul cu puterea sa perfectă; ea conține totul în sine, printr-o infinită superioritate cauzală, și este pretutindeni unită cu sine însăși (συνήνωταί τε πανταχοῦ πρὸς ἑαυτό), punând în contact pe cele ultime cu cele prime.[2]

Iamblichos nu acceptă în inteligibil nici o diferență, nici o separație: zeii inteligibili sunt „în ei înșiși toți împreună în unu, conform eternei lor preeminențe"[3]. „Esența imaterială și incorporală [a zeilor inteligibili] nu este divizată nici după loc, nici după substrat, nici împărțită conform unor circumscrieri parțiale ale părților, ci coincide în mod direct și concură în identitate"[4]. Astfel, lumea inteligibilă este o pluralitate care subzistă în unitate, în unu și în jurul unului:

> Deoarece ordinea (τάξις) există în unitatea tuturor zeilor, iar speciile lor prime și secunde precum și tot ceea ce se naște în jurul lor subzistă împreună în unu (ἐν ἑνὶ τὰ ὅλα συνυφέστηκε), în ele unul este totul (τό τε πᾶν ἐν αὐτοῖς ἐστι τὸ ἕν), iar începutul, mijlocul și sfârșitul coexistă în unu. Astfel, nu trebuie să ne întrebăm de unde vine unul în toți, căci unul lor este

---

[1] Iamblichos, *De mysteriis*, I, 4, 76–77.

[2] Iamblichos, *De mysteriis*, I, 9, 35–40.

[3] Iamblichos, *De mysteriis*, I, 19, 23–24 (καθ' ἑαυτὰ ἑνὶ ὁμοῦ πάντα κατὰ τὴν διαιωνίαν αὐτῶν ὑπερβολήν).

[4] Iamblichos, *De mysteriis*, I,19,28–35.

> însuși faptul lor de a fi — orice ar fi acesta. În același fel, cei secunzi subzistă în unul celor primi, iar cei primi conferă celor secunzi unitatea (ἕνωσις) lor.[1]

În mod originar, zeii inteligibili sunt tocmai acest unu care îi cuprinde și în jurul căruia se desfășoară apoi întreaga ordine a zeilor, în care unitatea originară este comunicată claselor ulterioare de zei. Observăm că Iamblichos descrie lumea inteligibilă după modelul cercului, în care unitatea primă — cea a unului însuși — este transmisă claselor divine succesive, de la inteligibil, care este inseparabil de unu, până la nivelurile ulterioare. Prin acest model al cercului, Iamblichos nici nu suprimă unitatea unului însuși, nu introduce nici o diferență în acesta, dar nici nu separă unul în mod radical față de ceea ce este după el.

Porfir pornea de la o distanțare între inteligibil și intelectiv, pentru a se întreba apoi cum poate fi surmontată această distanță, cum ajung cele două părți ale intelectului să se identifice. Răspunsul lui este că cele două se identifică în unul anterior, care este în contact cu fiecare, rămânând de fapt dincolo de fiecare, necuprins în nici unul. Astfel, condiția intelectului pare a fi de fapt cea a dualității, a distincției, iar identitatea și unificarea este atinsă dincolo de intelect, în unul anterior. Tocmai din această cauză unul anterior ajunge să fie considerat un prim moment al intelectului, anume momentul identității de la care pornește apoi distincția propriu-zisă. Și tocmai de aici decurge statutul paradoxal al unului, care, deși este dincolo de intelect, joacă și rolul unui prim moment al intelectului.

În schimb, pentru Iamblichos, lucrurile stau altfel. În primul rând, problema de la care pornea Porfir — și anume cum ajung inteligibilul și intelectivul la unitate — nu se mai poate pune, deoarece intelectul nu se prezintă sub forma unei opoziții între inteligibil și intelectiv, ci el are o structură ierarhică, de la inteligibil înspre intelectiv, de la unitatea originară a inteligibilului, înspre pluralitate. Astfel, intelectul nu atinge unitatea la un nivel

---

[1] Iamblichos, *De mysteriis*, I, 19, 50–60.

de dincolo de intelect, ci el deține unitatea în sine însuși, deoarece primul său moment (cel inteligibil) este unit (deși nu identic) cu unul anterior. Toate nivelurile ulterioare ale intelectului sunt co-originate în această unitate primă, care se transmite după modelul expansiunii cercului. Chiar dacă desfășurarea intelectului ajunge până la pluralitatea propriu-zisă, el este în mod esențial unitar, grație legăturii indestructibile a inteligibilului cu unul anterior. În felul acesta, intelectul se poate desfășura în mod triadic pornind de la unitate, iar unul poate rămâne cu adevărat dincolo de intelect, fără a fi considerat un prim moment al intelectului (precum la Porfir)[1]. Inteligibilul este unit cu unul anterior așa cum razele unui cerc sunt unite cu centrul cercului; totuși, așa cum centrul însuși nu poate fi precizat, ci rămâne într-un fel dincolo de pluralitatea razelor, la fel și unul de dincolo de intelect rămâne dincolo de intelectul însuși.

Astfel, la Porfir inteligibilul și intelectivul sunt net distinse, de aceea, pentru a restabili unitatea lor, unul anterior trebuie să fie complet sustras atât inteligibilului cât și intelectivului, respectiv diferenței dintre ele. El poate realiza contactul dintre cele două tocmai pentru că el însuși este sustras lor și le transcende. În schimb, pentru Iamblichos, unul anterior intelectului este unit cu intelectul și tocmai de aceea el dă naștere intelectului, pentru că îi transmite unitatea. În schimb, acest unu nu mai poate fi absolut transcendent; de aici decurge nevoia încă unui principiu anterior.

---

[1] Tocmai de aceea, Damascius (*De principiis*, R. I, 86.3–10), atunci când se referă la Porfir, spune că pentru acesta principiul prim era „tată al triadei“, care este coordonat triadei, iar când se referă la Iamblichos spune că pentru acesta dincolo de triada inteligibilă se afla „principiul necoordonat triadei“ (ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα). Pentru Iamblichos, inteligibilul este imposibil de desprins de unul în jurul căruia el se constituie; totuși, pe de altă parte, unul însuși nu se confundă cu inteligibilul, ci rămâne anterior triadei inteligibile, necoordonat ei. În schimb, Porfir separa prea tare unul de inteligibilul propriu-zis (opus intelectivului), iar pe de altă parte ajungea să identifice unul cu primul moment al intelectului. Astfel, Iamblichos răstoarnă perspectiva lui Profir.

### *C. Iamblichos și principiul indicibil*

Tocmai această relație specială între unu și intelect este cea care îl face pe Iamblichos să depășească ierarhia tradițională a principiilor, în încercarea lui de a răspunde unei probleme fundamentale: anume cum poate același principiu să fie și cauză și transcendență absolută? El va observa, de fapt, că acest unu, cauză a inteligibilului, nu este absolut transcendent, și de aceea el va considera că dincolo de principiul-cauză trebuie stabilit un principiu transcendent, despărțind astfel cele două aspecte ale principiului prim. Astfel, deși concepe acest principiu unu, care este sursa intelectului, a ființei inteligibile, Iamblichos merge și mai departe în reinterpretarea lui asupra principiilor prime. Distanțarea lui Iamblichos față de Porfir (și față de tradiția însăși inaugurată de Plotin) se face simțită mai ales în privința problemei principiului absolut. Reluând mărturia lui Damascius invocată mai sus, aflăm că, pentru Iamblichos, „principiile prime, anterioare primei triade inteligibile, sunt două, adică cel absolut indicibil (ἡ πάντη ἄρρητος) și cel necoordonat triadei“[1]. Dacă „principiu necoordonat triadei“ este acest unu în jurul căruia se constituie inteligibilul, atunci ce este acel principiu „indicibil“, plasat mai sus chiar și decât unul tradiției? De ce unul „tradiției“ este devansat de un alt principiu? De ce unul — pe care Porfir îl descria el însuși ca fiind indicibil[2] — nu mai este principiul absolut, ci trece în urma unui alt principiu „indicibil“?

Pentru a înțelege diferența dintre cele două principii propuse de Iamblichos, vom face apel la un fragment din *De mysteriis*[3], singurul din opera păstrată a lui Iamblichos, în care apare această diferență. Vom reda acest pasaj, pentru a intra apoi într-o analiză amănunțită.

---

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 86.3–6.

[2] Porfir însuși spune în mod explicit că „zeul care este dincolo de totul este indicibil și de nenumit (ἀρρήτου γὰρ καὶ ἀκατονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ)“ (*Comentariul la Parmenide*, I, 3–5). Faptul că principiul este totuși indicat prin noțiunea de „unu“ este explicat de Porfir prin aceea că „unul“ suprimă ideea multiplicității și indică simplitatea lui.

[3] Iamblichos, *De mysteriis*, VIII, 2, 1–14.

Înaintea ființelor veritabile și a principiilor claselor universale de ființă este un zeu unu, superior chiar și față de primul zeu și rege[1], rămânând imuabil în singularitatea unității[2] sale. Căci nici un inteligibil și nimic altceva nu se unește cu el; el se instituie ca model al zeului care este propriul său tată, care se generează pe sine însuși și care este singurul său tată, adică al binelui veritabil: căci el[3] este ceva superior și este primul și sursă a tuturor și fundament al primelor gândite, care sunt ideile. De la acest unu, s-a manifestat zeul cel suficient sieși, și de aceea el este propriul său tată și suficient sieși: deoarece el este principiu și zeu al zeilor, monadă <care vine> din unu, anterior ființei și principiu al ființei. Căci de la el este ființialitatea și ființa, și de aceea este numit tată al ființei; căci el este ființa anterioară ființei, principiul inteligibilelor, și de aceea este numit principiu al inteligibilelor.[4]

Pasajul redat confirmă mărturia lui Damascius despre faptul că Iamblichos distinge două principii: cel anterior ființei, pe care tradiția (Plotin și Porfir) îl consideră primul principiu, și acest alt principiu, încă și mai înalt, prin care Iamblichos depășește schema tradițională a principiilor. Vom analiza în continuare ce caracterizează fiecare dintre aceste două principii, pentru a vedea care este sensul depășirii unului tradiției.

---

[1] În *Scrisoarea a II-a*, 312 e 1–4, Platon vorbește despre „cei trei regi" pe care tradiția neoplatonică, începând cu Plotin, îi va interpreta ca indicând cele trei niveluri principiale (unul, intelectul și sufletul). Pentru Iamblichos, în acest context, „primul-zeu" corespunde unului tradiției, așadar corespunde și primului dintre cei trei regi platonici.

[2] „În singularitatea unității sale" (ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος), mai precis, în singularitatea caracterului său de a fi unu. Iamblichos vrea să sublinieze unicitatea acestui zeu *unu*. Felul său de a fi unu nu mai poate fi regăsit la nici un principiu inferior.

[3] Textul grecesc poartă aici o urmă de echivoc: nu este foarte clar dacă acest „ceva superior, fundament al ideilor" se referă la zeul-unu, sau la bine. Totuși, având în vedere că mai jos binele veritabil este caracterizat ca „principiu al inteligibilelor", considerăm că și aici este vorba tot despre binele veritabil.

[4] Singura ocurență a termenului „principiu al inteligibilelor" (νοητάρχης). Este posibil ca termenul să provină din *Oracolele caldeene*.

Zeul unu (θεὸς εἷς) — anterior ființelor veritabile (πρὸ τῶν ὄντως ὄντων)
— anterior primului zeu și rege (πρώτιστος τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως)
— imuabil în singularitatea unității sale (ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος)
— modelul binelui veritabil (παράδειγμα τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ)
— nici un inteligibil nu se unește cu el (οὔτε νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται)

Primul zeu și rege (ὁ πρῶτος θεὸς καὶ βασιλεύς)
— propriul său tată (αὐτοπάτωρ)[1]
— suficient sieși (αὐτάρχης)
— se generează pe sine însuși (αὐτόγονος)
— binele veritabil (τὸ ὄντως ἀγαθόν)
— ceva superior (μεῖζον τι)
— primul și sursă a tuturor (πρῶτον καὶ πηγὴ τῶν πάντων)
— fundament al ideilor (πυθμὴν[2] τῶν ἰδεῶν)
— s-a manifestat de la unul anterior (ἐξέλαμψε ἀπὸ τοῦ ἑνός)
— principiu și zeu al zeilor (ἀρχὴ καὶ θεὸς θεῶν)
— monadă <care vine> de la unul (μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός)
— anterior ființei și principiu al ființei (προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας)
— tată al ființei (οὐσιοπάτωρ)
— ființa anterioară ființei (τὸ προόντως ὄν)
— principiu (sau conducător) al inteligibilelor (τῶν νοητῶν ἀρχή / νοητάρχης)

Observăm în primul rând că zeul-prim (conducător al inteligibilelor) este descris ca principiu al ființei, anterior față de ființă, și

---

[1] Termenul αὐτοπάτωρ provine din *Imnurile orfice*, 10, 10. Termenul este prezent și în descrierea pe care Porfir o face intelectului, în *Istoria filozofică*, 18, 10.

[2] Termenul „fundament" (πυθμήν) este de origine orfică (vezi Damascius, *Comentariul la Parmenide*, R. II, 177.16). În matematică, cuvântul se referă la primul termen al unei serii.

ca auto-generat, el preluând astfel o parte din sensul „tradițional“ al principiului prim. În schimb, zeul-unu este descris ca anterior față de „zeul-prim“, așadar ca anterior față de principiul prim al tradiției: zeul-unu este anterior ființei inteligibile (care nu se mai unește cu el) și anterior zeului-prim, adică binelui veritabil, instituindu-se într-un model al acestuia.

**Zeul-unu anterior zeului-prim.** Totuși, încă de la început identificăm un aspect aparent paradoxal în perspectiva propusă de Iamblichos: pe de o parte, el gândește un principiu sau „zeu prim“, sursă a ființei, așa cum făceau și Plotin sau Porfir; pe de altă parte, dincolo de acest „zeu prim“, Iamblichos pune încă un principiu, și anume zeul-unu (θεὸς εἷς). În felul acesta, intervine un echivoc, deoarece zeul numit „primul“ — atât de Iamblichos cât și de Porfir — nu mai este cu adevărat primul, ci dincolo de „primul zeu“ se mai află încă un zeu, „mai primul decât primul zeu“ (πρώτιστος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ). Expresia care indică principiul cel mai înalt este una paradoxală. Autoritatea zeului pe care Iamblichos însuși îl numește „zeul prim“ pare astfel a fi subminată de existența acestui alt zeu, numit zeul-unu. În plus, maniera în care apare acest zeu-unu pare contradictorie: el va fi un principiu *dincolo de* principiul prim. Din această cauză, indicația „primul zeu“ trebuie luată cu prudență. Astfel, deși păstrează anumite aspecte ale principiului prim descris de Porfir — de pildă chiar această indicație: „primul zeu“[1] —, Iamblichos schimbă cu totul schema porfiriană a principiilor. Dar atunci, ce vrea să spună Iamblichos prin această perspectivă pe care o propune, ce înseamnă „zeul prim“ în acest caz, și, mai ales, ce înseamnă zeul de dincolo de zeul prim, adică zeul „mai prim decât primul zeu“ însuși?

„Zeul prim“ este primul față de ceilalți zei inteligibili, adică față de întregul spațiu inteligibil. Știm deja — din mărturiile invocate mai sus — că Iamblichos considera inteligibilul (zeii inteligibili) în strânsă unitate cu principiul lor, așadar cu acest

[1] Vezi Porfir, *Istoria filozofică*, fr. 18.

prim-zeu. În pasajul din *De mysteriis*, acest zeu și principiu al inteligibilului este prezentat ca „sursă a tuturor", ca „fundament al ideilor", „principiu și zeu al zeilor", „principiu și tată al ființei", „principiu al inteligibilelor". Toate aceste formule indică de fapt relația pe care „zeul prim" o întreține cu cele al căror principiu este[1]. Principiul acesta îndeplinește o funcție față de ființa inteligibilă: el o fundamentează, el o generează. El este centrul pornind de la care se desfășoară întreaga sferă inteligibilă, iar această relație de întemeiere se răsfrânge și asupra principiului însuși, care este numit „principiu al inteligibilelor" sau „conducător al inteligibilelor" (νοητάρχης)[2], cu un termen ce sugerează strânsa relație a principiului cu inteligibilul. În orice caz, dacă în alte contexte Iamblichos sublinia unitatea inteligibilului cu principiul său, aici el pune în evidență relația principiului cu inteligibilul pe care îl generează.

În schimb, deasupra acestui principiu al inteligibilului, Iamblichos vorbește despre un principiu și zeu-unu (θεὸς εἷς). Iar ceea ce caracterizează acest principiu este faptul că el nu mai are nici o relație cu inteligibilul: „nici un inteligibil și nimic altceva nu se unește cu el". El este singur, într-o anterioritate absolută. În ordinea expunerii, acest principiu ar fi trebuit să fie numit „primul", de vreme ce el este deasupra principiului ce conduce inteligibilul (νοητάρχης). Totuși, el nu este numit primul, tocmai pentru că el nu intră în relație cu celelalte niveluri ale realității, față de care să poată fi numit primul. El nu mai are nici o

[1] Tema relației principiului cu cele produse de el va fi analizată în amănunt de către Damascius, care observă dificultatea inerentă conceptului de „principiu": acesta ar trebui să fie transcendent întregii realități produse de el, însă, pe de altă parte, el este principiu tocmai datorită acelei realități produse și este numit „principiu" *al* acelei realități, așadar pornind de la relația cu ea (vezi *De principiis*, R. I, 2.1–3).

[2] Termenul νοητάρχης nu mai apare în nici un alt context în filozofia greacă, iar faptul că fragmentul în care apare acest termen este prezentat ca redând o veche învățătură revelată ne face să credem că proveniența lui este una oraculară. Termenul este alcătuit după modelul cuvântului τελετάρχης (conducător al riturilor secrete), care apare în *Oracolele caldeene*, fr. 86,1.

relație de primordialitate, în raport cu ceva ulterior, ci este dincolo de nivelul la care se poate stabili o ordine și o succesiune. Tocmai astfel se poate înțelege paradoxul unui principiu „mai primul decât primul (πρώτιστος τοῦ πρώτου)“. Dacă „conducătorul zeilor“ poate fi înțeles ca primul dintre zei, în schimb, acest „zeu-unu“ este izolat — prin însăși unicitatea sa — de ceilalți zei, așadar el nu mai poate fi nici măcar „primul“.

Trebuie să remarcăm că, într-o anumită măsură, modul lui Iamblichos de a gândi principiul cel mai înalt era deja prezent la Porfir: pentru acesta, principiului absolut era considerat a nu avea nici o relație cu cele de după el — așadar cu intelectul divin — deși, într-o a doua fază a analizei, el ajungea să joace rolul unui vârf pornind de la care inteligibilul se constituie. În schimb, observăm că Iamblichos desparte acele caracteristici ale principiului pe care Porfir încerca să le identifice: este vorba despre caracterul absolut, anterior și lipsit de orice relație cu cele de după el, adică cu lumea inteligibilă, respectiv de caracterul de vârf sau moment prim, pornind de la care intelectul se constituie. Dacă la Porfir, unul sau „zeul prim“ avea ambele funcții — a căror identificare ridica destule probleme — la Iamblichos, ele sunt net distinse.

Principiul prim și singur al lui Porfir devine la Iamblichos două principii: zeul-unu (complet desprins de orice inteligibil) și zeul-prim (sursă unică a inteligibilului). În plus, între aceste două principii, așa cum le vede Iamblichos, intervine un fel de ierarhizare, evidentă în termenii înșiși prin care sunt descrise aceste principii. În continuare vom analiza pe rând acești termeni ce diferențiază și ierarhizează cele două principii ale lui Iamblichos.

**Unul anterior monadei.** Astfel, o primă problemă ține de faptul că principiul cel mai înalt al lui Iamblichos este numit el însuși „unu”. Numai că, din mărturia lui Damascius știm că Iamblichos considera unul împreună cu inteligibilele. Aceasta înseamnă că „unu“ ar fi trebuit să se numească principiul ulterior, cel numit „conducător al inteligibilelor“. Dar atunci, de ce

Iamblichos numește „unu“ chiar și acest principiu anterior „conducătorului inteligibilelor”, adică acest principiu care pare mai degrabă a fi dincolo de unu? De fapt, Iamblichos distinge în acest context între „unul“ care este „imuabil în singularitatea unității sale“ și „monada <care vine> de la unul“, care „s-a manifestat de la unul anterior (ἐξέλαμψε ἀπὸ τοῦ ἑνός)“[1]. „Unul“ indică principiul cel mai înalt, cel care nu este unit cu nici un inteligibil, iar „monada“ se referă la principiul „conducător al inteligibilelor“. Dar în ce constă diferența dintre cele două noțiuni? Dacă monada are deja sensul unei anteriorități determinate, față de ceva anume (adică față de triada intelectului), în schimb, „zeul-unul“ indică tocmai faptul că acest principiu nu se mai instituie într-o anterioritate relativă, ci anterioritatea lui este absolută[2]: unitatea lui este una „singulară“, așadar una care trebuie înțeleasă în sine, iar nu în raport cu alte tipuri de unitate ulterioare. În fond, „zeul prim“ are și el o unitate (iar conform mărturiei lui Proclus despre Iamblichos, acest zeu ar corespunde unului din prima ipoteză platonică), așa cum și intelectul însuși are sau este o unitate, însă nu o unitate absolută, ci una derivată. Dacă „zeul prim“, adică „conducătorul inteligibilului“ ține în unitatea sa întregul inteligibil, în schimb, unitatea „zeului-unu“ este una anterioară, singulară și imuabilă, căreia nici un inteligibil nu i se mai poate uni.

Din nou putem compara această particularitate a gândirii lui Iamblichos cu gândirea lui Porfir: la acesta din urmă, principiul

---

[1] Această manifestare a monadei de la unul anterior implică și faptul că unul însuși (adică zeul-unu) nu a trebuit să intervină în nici un fel pentru ca monada să apară. Altfel spus, el însuși nu trebuie să își părăsească unitatea sa imuabilă pentru a genera ceva în afara sa. Tocmai de aceea, monada, adică zeul-prim, va fi numit „propriul său tată“, „suficient sieși“ și „care se generează pe sine“.

[2] Proclus și Damascius vor numi monadă vârful intelectului, unificatul sau unul-ființă din a doua ipoteză platonică, așadar unul care este deja coordonat cu ființa, fiind astfel inferior unului absolut. Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 34 K („unul-ființă este monada ființelor“) și Damascius, *De principiis*, R. I, 2.20 („monada celor distinse este unificatul; în plus, unul este mai simplu decât monada“).

prim era unu în cel mai înalt grad, iar la limită Porfir arată că nici măcar noțiunea de „unu“ nu i se potrivește; totuși, pe de altă parte, Porfir gândește principiul prim ca o primă unitate indivizibilă, pornind de la care se constituie intelectul, cu diviziunea lui caracteristică, aceea între inteligibil și intelectiv. În schimb, Iamblichos distinge foarte clar unul singur, în sine însuși, de unul pornind de la care se constituie inteligibilul.

**Unul anterior ființei veritabile.** Un alt aspect care diferențiază cele două principii ține de relația lor cu ființa. Observăm că Iamblichos spune despre „conducătorul inteligibilelor“ că este „anterior ființei și principiu al ființei” (προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας), sau tată al ființei (οὐσιοπάτωρ), însă această anterioritate a sa față de ființă nu este una absolută, ci ni se spune de asemenea că el este „ființă într-o manieră anterioară ființei (τὸ προόντως ὄν)“. Deși are și o anterioritate față de ființă (ca sursă a acesteia), zeul-prim, „conducător al inteligibilelor“, păstrează totuși o relație cu ființa, și chiar ceva din caracterul ființei, el fiind numit „o ființă anterioară ființei“. De asemenea, deși titlul de „conducător al inteligibilelor“ îl plasează într-o anterioritate față de inteligibil, știm totuși că această anterioritate a sa nu este absolută, de vreme ce inteligibilul îi este totuși unit. În schimb, despre zeul-unu Iamblichos ne spune că este „înaintea ființei veritabile“ (πρὸ τῶν ὄντως ὄντων); de asemenea, ni se spune că inteligibilul nu se poate uni cu el. Așadar, el nu mai are nimic din caracterul ființei, ci anterioritatea lui este absolută.

Dacă revenim la perspectiva lui Porfir, descoperim într-un fel aceste două laturi ale anteriorității principiului: anume cea absolută și cea care mai păstrează o urmă de relație cu ființa sau ceva din natura ființei. Astfel, pentru Porfir, principiul prim este ființă în sensul cel mai propriu, superior modului de a fi al celor pe care le numim în mod normal „ființe”[1], iar, la limită, doar el este ființă *veritabilă*. Pe de altă parte, Porfir însuși accentuează

[1] Vezi Porfir, *Comentariul la Parmenide*, III. 5–9.

anterioritatea principiului față de ființă[1]. În cele din urmă, Porfir încearcă să „împace“ aceste două afirmații, spunând că principiul este însuși *faptul pur de a fi*, anterior ființei determinate. În schimb, Iamblichos desparte foarte clar cele două aspecte pe care Porfir le identifica: anume principiul ca ființă în sensul cel mai înalt și principiul ca dincolo de ființă într-un sens absolut. Dacă „zeul prim“ este dincolo de ființă în sensul unei superiorități relative — deoarece el este cel pornind de la care ființa se constituie propriu-zis — în schimb, principiul anterior „primului principiu“ (așadar zeul-unu) este dincolo de ființă într-un sens absolut, și anume, el este dincolo de orice relație de fundamentare, dincolo de orice relație în genere; acestui principiu nu i se poate adăuga nici o ființă inteligibilă și nimic în genere.

**Unul anterior binelui.** O altă problemă ridicată de fragmentul din *De mysteriis* redat mai sus este aceea că Iamblichos pare să opereze o schimbare radicală față de interpretarea neoplatonică obișnuită, distingând unul de bine. Știm că Plotin a insistat asupra identității dintre unul din prima ipoteză platonică și binele de dincolo de ființă, și că aceasta a fost linia urmată de filozofii ulteriori. Dar atunci, de ce Iamblichos se sustrage acestei linii de interpretare, punând zeul-unu ca „model al binelui veritabil” (παράδειγμα τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ)? De fapt — dacă analizăm cu atenție perspectiva lui Iamblichos, punând acest text alături de celelalte mărturii despre Iamblichos — ar trebui să spunem că Iamblichos așează încă un „unu“ sau un „zeu-unu“ dincolo de ceea ce tradiția considera a fi unul-bine, adică unul prim, identic cu binele prim. Iamblichos păstrează determinațiile principiului prim tradițional (acelea de „bine“, „prim“, „unu“, „sursă a ființei”) dar le rezervă pentru acest principiu numit de el „zeul prim“, conducător al inteligibilelor, care — conform mărturiei lui Proclus — este identificat cu unul din prima ipoteză platonică și asociat cu inteligibilele. În schimb, dincolo de acest principiu, Iamblichos

[1] Vezi Porfir, *Comentariul la Parmenide*, II. 11.

așează încă un principiu, sau încă un „unu“. Acest alt unu va fi considerat indicibil (după mărturia lui Damascius).

Altfel spus, Iamblichos nu desparte unul de bine — așa cum ar părea la prima vedere — ci el nu mai consideră că acest unu identificat cu binele poate fi unul cel mai înalt, principiul absolut, ci acesta va fi devansat de principiul numit „zeul-unu” sau „indicibil“.

În urma analizei de mai sus, observăm că toate caracteristicile „pozitive“ ale principiului prim — prezente deja în tradiția neoplatonică — se regăsesc în acest principiu pe care Iamblichos îl numește „conducător al inteligibilelor”. El este zeul prim autosuficient, sursă a tuturor lucrurilor și fundament al ideilor, binele veritabil anterior ființei, tată al ființei și principiu al inteligibilelor. Totuși, observăm în același timp că aceste caracteristici „pozitive“ sunt prezentate ca păstrând într-un fel o relație cu ființa inteligibilă. În schimb, caracteristicile „negative“ ale principiului — cele care îl prezintă ca neavând nici o relație cu realitatea de după el — sunt rezervate principiului anterior, cel numit „zeul-unu”.

# Capitolul 3

# PROCLUS ȘI PRINCIPIUL DE DINCOLO DE FIINȚĂ CA TRANSCENDENȚĂ ȘI CAUZALITATE

În capitolele anterioare am discutat felul în care s-a constituit problema principiului de dincolo de ființă (începând cu Plotin) și felul în care au fost separate cele două aspecte ale principiului, mai ales la Iamblichos, care distinge un principiu-cauză de un principiu absolut transcendent. Totuși, paradoxul celor două funcții îndeplinite de principiul prim nu a fost rezolvat în felul acesta, ci el a continuat să fie adâncit de către autorii neoplatonici ulteriori. În acest capitol vom discuta soluția lui Proclus, care revine la perspectiva „tradițională“ a unui principiu unic de dincolo de ființă și încearcă să împace cele două aspecte ale principiului prim (ca transcendență și cauzalitate), subliniind în același timp caracterul indicibil și indescriptibil al principiului. Proclus depășește astfel problema lui Porfir (pentru care principiul transcendent intra într-un fel în structura intelectului pe care îl cauza), precum și pe cea a lui Iamblichos (pentru care transcendența principiului trebuia separată radical de aspectul cauzal al acestuia). Pentru Proclus, principiul va fi cauză a întregii realități, însă fără a-și pierde statutul transcendent și fără a intra în nici un fel de relație cu inteligibilul, rămânând complet inaccesibil și inexprimabil. Proclus pare astfel să depășească dificultățile inerente celor două perspective anterioare.

## *A. Necesitatea principiului de dincolo de ființă*

### 1. Ființa inteligibilă și nivelurile ei

Pentru a înțelege statutul acordat principiului prim de către Proclus, trebuie să vedem mai întâi cum înțelege și cum structurează el ființa însăși, în sensul ei cel mai înalt, de ființă inteligibilă. Proclus este gânditorul care a dezvoltat foarte mult partea sistematică a neoplatonismului, elaborând până în cele mai mici amănunte structura realității: el distinge, cu mijloacele rațiunii, niveluri din ce în ce mai fine ale lumii inteligibile. Vom prezenta pe scurt această perspectivă, pentru a vedea apoi cum unește Proclus întreaga ierarhie a realității sub un principiu de dincolo de ființă și care este rolul atribuit acestui principiu.

La Proclus, sfera intelectului divin (sau a ființei veritabile) primește o structură proprie, ordonată ierarhic, care depășește tradiționala identitate indistinctă dintre ființă și gândire. De altfel, Proclus — urmându-l pe maestrul său, Syrianus — reproșa lui Plotin faptul că a confundat toate ființele inteligibile într-o singură unitate, fără să le diferențieze unele de altele[1]. El își va lua ca sarcină tocmai expunerea în mod distinct a claselor de ființe inteligibile, considerând că descrierea ipostazei secunde, ca fiind în același timp ființă, act și gândire, nu este întru totul adecvată, deoarece aceste trei aspecte nu au aceeași relevanță, aceeași funcție și nici aceeași cauzalitate în sfera realului. Cele trei aspecte nu pot fi confundate, ci, chiar și în lumea sensibilă, ele sunt distincte. De pildă, nu orice lucru care *este* are în mod automat și un *act* al său (despre o piatră spunem că *este*, dar ea nu are nici un *act* propriu); de asemenea, nu orice lucru care *acționează* are și *gândire* (de pildă, o plantă are viață, dar nu și gândire). Dintre cele trei caracteristici ale ipostazei secunde, se pare că ființa iradiază

---

[1] Vezi *Teologia platonică*, I, 10, p. 42, 4–20; IV, 36, pp. 105.16–107.12. Pentru o analiză mai detaliată a diferențelor dintre gândirea lui Plotin și cea a lui Proclus, vezi H. Blumenthal, „Plotinus and the *Platonic Theology* of Proclus“, în *Proclus et la Théologie platonicienne*, *op. cit.*, pp. 163–176.

cel mai mult în real (deoarece ea se află în toate lucrurile, fie că acestea au sau nu viață sau gândire); urmează actul sau viața (căci, dintre lucrurile care sunt, doar unele au viață și acționează), apoi gândirea (căci, dintre cele care acționează, doar unele au actul specific al gândirii). Pornind de la această observație, ierarhia realității inteligibile va fi constituită ținând cont de puterea de iradiere sau de cuprindere a principiilor. Astfel, triada ființă-viață-gândire[1] — care era prezentă deja la Plotin, fiind reluată apoi de Porfir — va căpăta la Proclus o structură etajată: ființa, urmată de viață, urmată de gândire. Proclus observă de asemenea că puterea mai mare de iradiere este însoțită și de o mai mare unitate. Astfel, actul (sau viața) este mai puțin unitar decât ființa, deoarece el presupune o dualitate, o ieșire din sine înspre altceva, o părăsire a identității sinelui. De asemenea, gândirea este mai puțin unitară decât actul, deoarece ea presupune nu numai o dualitate, ci chiar o triplicitate: ea presupune un obiect, un act și un agent al gândirii.

Totuși, Proclus își ia precauțiile necesare pentru a nu separa complet ființa inteligibilă de viața și de gândirea inteligibilă. Dacă în lumea sensibilă distingem foarte clar între un lucru care doar este (o piatră) respectiv un lucru care este dar are și viață (o plantă) și unul care, în plus, gândește (un om), în schimb, în lumea inteligibilă, deși cele trei aspecte sunt distincte ca putere de cauzare, ca eficiență, totuși, ele nu sunt distincte în mod absolut, ele nu sunt separate, deoarece nu putem întâlni ființa complet lipsită de viață sau de gândire. De aceea, pentru a conserva distincția dintre cele trei principii, dar pentru a nu le separa în mod nepermis, Proclus arată că, în fiecare dintre cele trei niveluri deja distinse (ființă, viață, gândire), se regăsesc, de fapt, toate cele trei aspecte, însă de fiecare dată într-un alt mod. În felul acesta, lumea inteligibilă va fi concepută sub forma unei triade de triade, adică sub forma unei enneade (de la termenul grecesc ἐννέα: nouă). Ființa, viața și gândirea vor fi constituite

---

[1] Inspirația acestei structuri a ființei vine de la Platon, care spunea că ființa nu poate fi lipsită de viață și de gândire (*Sofistul*, 248 e 6–a 2).

ca niște triade de ființă-viață-gândire, iar ceea ce distinge o triadă de alta este accentul pus pe un aspect sau altul, respectiv gradul de unitate din fiecare triadă.

| | | | |
|---|---|---|---|
| I Triada ființei | *Ființă* | Viață | Gândire |
| II Triada vieții | Ființă | *Viață* | Gândire |
| III Triada gândirii | Ființă | Viață | *Gândire* |

Structura celor trei triade este identică, însă în prima triadă elementele sunt indistincte, având cea mai mare unitate, în cea de-a doua elementele încep să se distingă între ele, iar în cea de-a treia ele sunt deja distinse, constituind astfel pluralitatea inteligibilă propriu-zisă, desfășurată. *Ființa* din prima triadă este în același timp *viață* și *gândire*, deoarece ea este „sursa“ acestora. Altfel spus, actul și gândirea sunt prezente deja în ființă, deoarece, înainte de a se desfășura în dualitatea specifică lui, actul *este* deja ceva, iar înainte de a se desfășura în forma ei proprie, gândire *este* deja. Actul și gândirea au în ele însele ființă, iar în acest sens, ele sunt deja prezente la nivelul triadei ființei. Astfel, ființa (din prima triadă) este deja act și gândire, însă nu în sensul concret al actului și al gândirii, ci doar în sensul că ființa este punctul pornind de la care se constituie acestea din urmă[1]. În al doilea rând, la nivelul triadei vieții, ființa este deja prezentă, deoarece viața însăși *este* deja, iar gândirea este prezentă sub forma condiției (o a doua condiție) care precede gândirea însăși, cea desfășurată ca gândire. Desigur, gândirea este în primă instanță un act. În al treilea rând, la nivelul triadei gândirii, ființa și viața sunt deja prezente, pentru că gândirea este deja ființă și act (sau viață).

În felul acesta, cele trei momente ale lumii inteligibile nu există niciodată în mod separat unele de altele, ci ele se implică reciproc, păstrând însă rangul distinct al fiecăruia: ființa are

[1] Un exemplu intuitiv ar fi următorul: în genul animal există deja individul Socrate, chiar dacă animalul ca atare, luat în sine, nu este Socrate.

preeminență față de celelalte două elemente, ea având în același timp și unitatea cea mai mare. Ea este astfel „dincolo de viață și de gândire“[1], deoarece ea este cea mai unitară dintre ele, are cea mai mare putere de cuprindere, cea mai mare extindere cauzală și este astfel „mai venerabilă decât ele”[2].

### 2. „Înaintea ființei nu mai este decât unul“[3]

Pornind de la structura ființei expusă mai sus, putem înțelege cum face Proclus trecerea spre principiul absolut. Dacă, în cadrul ființei, fiecare nivel „ulterior“ presupunea și deținea într-un fel nivelul mai fundamental, Proclus observă că toate cele trei niveluri ale ființei presupun și dețin unitatea, indicând astfel un nivel principial anterior ființei în totalitatea ei. Ființa, deși este cea mai unitară dintre nivelurile lumii inteligibile, rămâne totuși în relație cu pluralitatea inteligibilă, cu viața și gândirea inteligibilă; ea este unitatea (cea mai înaltă) a unei pluralități. De aceea, ea nu este principiul prim, ci anterior ei se află unul absolut[4], cel care poate da naștere pluralității unitare. Proclus continuă și la acest nivel argumentul său privind puterea de iradiere a unui principiu: el observă că singurul care are o putere de iradiere mai mare decât ființa este unul însuși. Astfel, ceea ce încă nu are ființă decât în mod potențial, are totuși, deja, o unitate. Pentru a înțelege acest argument, ne-am putea folosi de următorul exemplu: ziua

---

[1] Vezi Proclus, *Elemente de teologie*, propoziția 138.3 (τοῦ νοῦ καὶ τῆς ζωῆς ἐπέκεινα τὸ ὄν).

[2] Proclus, *Elemente de teologie*, propoziția 138.5–6 (καὶ διὰ τοῦτο πάντως σεμνότερον). Recunoaștem aici tema venerabilității ființei, pe care, așa cum am văzut mai sus (partea I, capitolul 3, C), Plotin o lega de caracterul unitar primit de ființă de la unul anterior ei. Același lucru face și Proclus, pentru care venerabilitatea este dată de apropierea de unul absolut.

[3] Proclus, *Elemente de teologie*, propoziția 138.6 (ἄλλο δὲ πρὸ αὐτοῦ οὐκ ἔστι πλὴν τοῦ ἑνός).

[4] Proclus, *Elemente de teologie*, 138. Dacă pentru Aristotel, „toate lucrurile sunt și ființă și unu“ (*Metafizica*, 1059, b 31), în schimb, Proclus, în linia lui Plotin, distinge și subordonează ființa față de unu.

de mâine încă nu există, dar ea are totuși deja o unitate, fără de care nici nu am putea înțelege ce înseamnă „ziua de mâine"; de asemenea, rezultatul unei acțiuni care este încă în desfășurare nu este prezent, nu există încă, și nici nu putem ști care va fi el. Totuși, îi atribuim deja o unitate, rezultatul nu poate fi decât unul singur, și tocmai în virtutea acestei unități așteptăm rezultatul, ne predispunem înspre el. Exemplul dat de Proclus însuși în acest sens este acela al materiei, care, deși participă la unu (cauza primă a tuturor lucrurilor), totuși, este lipsită de formă, așadar ea nu are, propriu-zis, ființă[1].

Ierarhia principiilor se instituie astfel într-o simetrie inversă față de lucrurile pe care aceste principii le produc, față de lucrurile asupra cărora se resimte eficiența unui principiu sau a altuia. Astfel, avem ca principii:

a). Unul (care este doar unu)
b). Ființa (care este unu și ființă)
c). Viața (care este unu, ființă și viață)
d). Gândirea (care este unu, ființă, viață și gândire)

Iar ca realități corespunzătoare, avem:

d). Ființele raționale (care participă la unu, ființă, viață și gândire)
c). Ființele vii dar nu raționale (care participă doar la unu, ființă și viață)
b). Ființele lipsite de viață (care participă doar la unu și ființă)
a). Materia, lipsită de formă (care participă doar la unu, dar nu și la ființă)

În concluzie, unul este principiul cel mai cuprinzător, sau cel a cărui eficiență este simțită în cuprinsul întregii realități. El este astfel mai cuprinzător decât ființa. Unul este *dincolo de ființă*, iar aceasta în două sensuri: pe de o parte, el este *dincolo* de ființa cea mai înaltă și mai unitară, așadar el este „deasupra" sau „înaintea" ființei veritabile; pe de altă parte, puterea lui de cuprindere și de iluminare trece *dincolo* de cuprinderea și de iluminarea ființei,

[1] Proclus, *Elemente de teologie*, 72.8–9.

adică „sub“ ceea ce participă la ființă. Așadar, în ambele „direcții“ ale realității, unul depășește ființa: el o precede ca principiu și o depășește ca putere de cuprindere și de cauzare, ca eficiență. Proclus unește astfel aspectul transcendenței principiului prim, cu cel al cauzalității sale față de întreaga realitate. Principiul prim transcende ființa, tocmai pentru că el „ajunge“ mai departe decât ea, pentru că sfera lui de cauzalitate se întinde mai mult decât cea a ființei, pentru că nu există nimic care să nu participe, într-un fel, la unul absolut, deși există „lucruri“[1] care nu participă la ființă[2].

### *B. Transcendența principiului față de ființă*

Principiul de dincolo de ființă depășește ființa atât ca anterioritate (prin unitatea lui superioară, prin suprimarea oricărei pluralități), cât și ca „posterioritate” (prin puterea lui de radiere, de cauzare, care se întinde dincolo de pragul de jos al ființei). Totuși, problema relației dintre transcendență și cauzalitate — problemă de la care pornește analiza noastră — subzistă, deoarece această extindere cauzală a principiului pare să afecteze statutul anteriorității sale față de realitate. Altfel spus, se pune problema: cum poate principiul să producă în genere ceva, fără a intra în relație cu cele produse? Nu cumva, producând aceste lucruri, principiul dă ceva din sine, devenind imanent celor produse, pierzându-și astfel transcendența?

Dacă analiza anterioară pornește de la sensul unității — care este mai larg decât sensul ființei —, în continuare, va trebui să intrăm în esența însăși a transcendenței și a cauzalității, pentru a

---

[1] Desigur, este impropriu să vorbim despre „lucruri“, deoarece materia — care nu participă la ființă, dar participă la unu — nu este propriu-zis un lucru anume.

[2] Aceeași concluzie — a existenței unului anterior ființei și cauză a ființei — este stabilită în *Teologia platonică*, II, 1–3. De data aceasta, Proclus se sprijină pe o analiză detaliată a posibilelor relații dintre pluralitate și unitate, aplicând metoda sa favorită, aceea a cernerii și a discernerii ipotezei corecte dintre mai multe ipoteze posibile.

vedea cum înțelege Proclus aceste două aspecte ale principiului și cum reușește el să le armonizeze și să suprime antinomia dintre ele. Pentru început, vom pune în evidență transcendența radicală pe care o acordă Proclus principiului, pentru a discuta apoi problema cauzalității.

### 1. Unul ca neființă superioară ființei. *Republica*, 476 e 7–477 a 7

Pentru întreaga tradiție neoplatonică, principiul unic și unitar al întregii realități este anterior sferei ființei inteligibile; mergând însă și mai departe, Proclus insistă asupra faptului că principiul este anterior chiar și față de *faptul însuși de a fi*; în consecință, el va fi gândit ca *negare a ființei*. Este prima dată în istoria filozofiei când sursa transcendentă a ființei este descrisă în termenii *neființei*. Acest lucru reprezintă o schimbare de perspectivă majoră față de gândirea anterioară. Să ne amintim de pildă „respingerea" pe care o exprima Parmenide față de neființă. Platon observă că, într-un sens, neființa nu poate fi suprimată cu totul și nu poate fi exclusă în afara ființei; el va vorbi despre o neființă relativă, ca alteritate reciprocă a genurilor ființei. Totuși, acest sens relativ este „demnitatea" cea mai înaltă până la care Platon ridică neființa. Plotin, deși vorbește despre principiul de dincolo de ființă, nu îl înțelege în termeni de neființă[1]. Porfir, tocmai pentru a nu lăsa ca principiul să cadă într-o neființă absolută, îi acordă sensul de ființă prin excelență, ca *fapt pur de a fi*. În schimb, pentru Proclus, apropierea principiului de *faptul de a fi* reprezintă o relativizare a transcendenței sale. De aceea, Proclus va considera că principiul se sustrage în mod total ființei, trecând într-o neființă absolută. Dar cum face Proclus această decizie de a transgresa limita ființei, pășind în neființă, și anume în *neființa* principiului absolut?

[1] Vezi în acest sens articolul lui Denis O'Brien: „Le non-être dans la philosophie grecque: Parmenide, Platon, Plotin", în *Études sur le* Sophiste *de Platon*, *op. cit.*, pp. 317–364, care pune în evidență sensurile neființei la Plotin: ca neființă relativă a formelor, ca neființă a materiei și ca neființă absolută.

După cum am văzut în analiza anterioară, Proclus împarte domeniul „realității" în trei niveluri, distingând foarte strict ființa atât față de ceea ce îi este inferior, cât și față de ceea ce trece dincolo de ea. Ființa ocupă poziția de mijloc, fiind încadrată de două tipuri de neființă: neființa inferioară ființei, respectiv neființa superioară ființei, aceasta din urmă reprezentând tocmai principiul suprem, binele de dincolo de ființă, unul transcendent ființei. În felul acesta, principiul prim capătă statutul unui *neființe* prin excelență. Pentru a fundamenta această împărțire a realității, Proclus se întoarce la textul *Republicii* și încearcă să arate că Platon însuși întrevedea o astfel de structurare a realității și că, prin această *neființă* superioară ființei, Platon ar fi avut în vedere unul absolut, respectiv binele de dincolo de ființă. Textul la care recurge Proclus este *Republica*, 476 e 7–477 a 7, pe care îl vom analiza în continuare pentru a pune apoi în evidență fina interpretare dată de Proclus. În acest pasaj al cărții a V-a, Platon discută diferența dintre opinie (care vede doar lucrurile frumoase, dar ignoră ideea însăși de frumos) și cunoaștere (care cunoaște atât lucrurile frumoase, cât și ideea de frumos corespunzătoare, fără să confunde lucrurile cu ideea însăși). Întrebarea care se pune este ce înseamnă de fapt a cunoaște sau, mai precis, ce cunoaște cel care cunoaște. Analiza platonică pornește de la două întrebări: „cel care cunoaște cunoaște ceva sau nimic? [...] Ceva ce este, sau ceva ce nu este?"[1]. Răspunsurile — oferite de personajul Glaucon — sunt: cel ce cunoaște cunoaște *ceva*, și anume *ceva care este*. De aici, Platon deduce împărțirea realității în: ființa absolută (căreia îi corespunde cunoașterea), lucrurile care, într-un fel, sunt și nu sunt (cărora le corespunde opinia) și neființa (căreia îi corespunde ignoranța).

În schimb, Proclus interpretează pasajul într-o altă manieră, punându-l în legătură cu pasajul despre *binele de dincolo de ființă* din *Republica*, 509 b. El descoperă încă un aspect sau un nivel,

[1] Platon, *Republica*, 476 e 7–10 (ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν; [...] Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν;).

pe care textul însuși nu îl indică în mod explicit. Astfel, în *Comentariul la Republica*, 264.21–266.1[1], Proclus accentuează faptul că textul platonic pune nu una, ci două întrebări, pentru a localiza obiectul cunoașterii: prima întrebare este dacă „cel ce cunoaște cunoaște ceva sau nimic". Această întrebare este urmată de o a doua, și anume dacă cel ce cunoaște „cunoaște ceva ce este, sau ceva ce nu este". Dar atunci, remarcă Proclus, înseamnă că acest „ceva" (τὸ τί) nu este același lucru cu „ceea ce este" (τὸ ὄν), și nici „nimic" (τὸ οὐδέν) nu este același lucru cu „ceea ce nu este" (τὸ μὴ ὄν) — pentru că altfel a doua întrebare nu ar mai avea nici un rost. Dacă cele două întrebări sunt puse în mod distinct, înseamnă că și „obiectul" lor este distinct, așadar a doua întrebare se referă la altceva decât prima. Astfel, prima întrebare („dacă cel ce cunoaște cunoaște ceva sau nimic") distinge între două niveluri ale realității: *ceva* și *nimic*. „Nimicul" este inferior lui „ceva", indicând, de fapt, neființa pură, sau neantul. În schimb, a doua întrebare se situează la nivelul lui „ceva" și distinge între „ceva care este" și „ceva care nu este". Dacă „ceva care este" indică ființa, atunci „ceva care nu este" ar indica — după lectura lui Proclus — ceva superior ființei, așadar ceva care „nu este", însă nu pentru că ar fi inferior ființei, ci pentru că depășește ființa. Proclus sprijină această concluzie pe faptul că, în pasajul despre bine (din *Republica*, 509 b), se vorbește despre „ceva" care nu are ființă, dar care nu este pur neant, inferior ființei. În concluzie, Proclus — pornind de la textul platonic — împarte „realitatea" în:

<table>
<tr><td rowspan="2">ceva (τί)</td><td>ceva ce nu este (τὶ μὴ ὄν)</td><td>unul (ἕν) sau binele de dincolo de ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)</td></tr>
<tr><td>ceva ce este (τὶ ὄν)</td><td>ființa (τὸ ὄν)</td></tr>
<tr><td>nimic (οὐδέν)</td><td>ceea ce nu este deloc (τὸ μηδαμῶς ὄν)</td><td>neființa (τὸ μὴ ὄν)</td></tr>
</table>

[1] Vezi Proclus, *Commentaire sur la République*, trad. fr. A. J. Festugière, Vrin, Paris, 1970.

Mai mult, Proclus observă că „nimic“ (οὐδέν) este o negație a „unului“ (ἕν)[1], ceea ce ar indica faptul că unul, chiar dacă este el însuși neființă, totuși, el nu este același lucru cu „nimicul“ inferior ființei. Unul nu poate fi el însuși *nimic*, de vreme ce *nimicul* este de fapt o negație a unului însuși. Din contră, *nimicul* este cel mai depărtat față de unul însuși, fiind situat la celălalt capăt al ierarhiei realului. Acest unu, care nu este ființă, este totuși „ceva“, pe când nimicul inferior ființei nu poate fi descris nici măcar ca fiind „ceva“ anume. În concluzie, unul este neființă, însă nu în sensul nimicului, ci într-un sens care depășește ființa însăși.

**2. Binele de dincolo de a fi**

În plus, așa cum spuneam mai sus, această depășire a ființei de către unu este gândită de Proclus într-o manieră absolută: unul nu este *dincolo* doar față de lucrurile care sunt, și nici doar față de ființă în ansamblul ei, ci el este *dincolo* față de *faptul însuși de a fi*. În această perspectivă radicală a lui Proclus identificăm o critică implicită la adresa lui Porfir, critică ce se sprijină pe o lectură aparte a textului platonic al *Republicii*.

Astfel, dacă pentru Porfir unul prim era identificabil cu faptul pur de a fi (τὸ εἶναι), în schimb, pentru Proclus, principiul prim este *neființă*, desigur, într-un sens al superiorității față de ființă. Ne amintim că, pentru Porfir, principiul prim nu putea fi „ceva anume”, însă nu putea fi nici „nimic“, ca simplă neființă, ca neant. Pentru a ieși din această dilemă, Porfir acordă principiului prim statutul de „act pur de a fi“. Acesta nu este nici „ceva

[1] Într-adevăr, cuvântul grecesc care desemnează nimicul (οὐδέν) este de fapt forma de neutru a pronumelui negativ *nici unul* (οὐδείς). Aceeași concluzie este formulată de Proclus și în *Teologia platonică*, II, 3, p. 25.13–19: unul și nimicul sunt contrarele extreme, iar ceea ce nu este unu nu este nimic. În schimb, ceea ce nu este ființă nu este, totuși, neant. De pildă, unul însuși care este dincolo de ființă, dar și lucrurile care sunt prinse în devenire: despre toate acestea nu se poate spune că *sunt* (*In Tim.*, I, p. 233.31–32, trad. Festugière). Vezi de asemenea, *Comentariul la Parmenide*, VII, 46 K: „nimicul — adică *nici unu* — este negația unului și a orice altceva“.

anume“ — deoarece nu este un act determinat și nu aparține unui subiect determinat — dar nu este nici „nimic“, ci el este sursa pornind de la care ia naștere ființa inteligibilă, care se distinge față de acest act prim, nedeterminat.

Proclus nu poate accepta această soluție a principiului prim ca *act pur de a fi*. El nu ezită să afirme — cel puțin în acest context al *Comentariului la Republica*, 264–266 — că principiul este, de fapt, o ne-ființă[1]. El nu este un *a fi* privilegiat, un *a fi pur*, nedeterminat — așa cum îl înțelege Porfir — ci el trece dincolo de faptul însuși de a fi. Din *Republica*, 509 b, aflăm că binele dă ideilor (ca obiecte ale cunoașterii) faptul de a fi și ființa; totuși, atunci când Platon afirmă transcendența binelui față de ființă, el nu precizează dacă binele este și *dincolo de faptul de a fi*. În schimb, Proclus citează pasajul respectiv spunând că Platon vorbește despre „binele de dincolo de ființă și de a fi“[2]. El adaugă așadar acest „dincolo de a fi”, care nu există în textul platonic. În continuare, vom vorbi tocmai despre acest „dincolo de a fi“, prin care Proclus radicalizează transcendența principiului prim, depășind perspectiva lui Porfir. Pentru a înțelege de ce afirmă Proclus această transcendență față de *faptul de a fi* — vom vedea mai întâi cum distinge el între: lucrurile care sunt (τὰ ὄντα), ființa (οὐσία) și ideile care configurează spațiul ființei, respectiv faptul de a fi (τὸ εἶναι).

Cunoaștem deja distincția pe care o face Platon între lucrurile plurale și ideea unică sub care stau acestea, și care arată „ce este“ (ὃ ἔστιν) fiecare dintre aceste lucruri[3]. Dacă despre lucruri spunem că *sunt* (εἶναί φαμεν), într-un fel sau altul, ideea precizează acest „a fi“ al lucrurilor și în dă un sens propriu. Ea *este* în mod deplin ceea ce spuneam mai înainte despre lucrul respectiv că ar

---

[1] În alt context (*Comentariul la Republica*, I, 282.25), Proclus rafinează această afirmație, arătând că principiul nu este nici ființă, nici neființă. Desigur, ambele afirmații sunt valide, dacă înțelegem că principiul este ne-ființă nu ca inferior față de ființă, ci ca superior ființei.

[2] Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 270.8; 271.19; 280.12; 286.20–21.

[3] Platon, *Republica*, 507 b 5–7.

fi. Astfel, dacă un lucru este frumos, ideea nu este doar frumoasă, ci este frumosul însuși, prin care lucrul însuși putea fi numit frumos. Tocmai de aceea ideile *sunt* într-un mod superior lucrurilor de sub idee: ideile sunt „cele care sunt cu adevărat” (τὰ ὄντως ὄντα)[1]; ele sunt ființări reale sau veritabile, care alcătuiesc astfel spațiul propriu-zis al ființei (οὐσία). Proclus spune chiar că ființa (οὐσία) este „genul tuturor ideilor“[2], sau „genul tuturor celor ce sunt”[3], de vreme ce tot ceea ce *este* (τὸ ὄν) participă la *ființă* (οὐσία)[4]. Iar ceea ce le face să fie idei, adică ființe propriu-zise, este tocmai „faptul de a fi“ care revine fiecărei idei[5].

În concluzie, ideile sunt „ființări“ (ὄντα) și anume „ființări adevărate“ (τὰ ὄντως ὄντα); există un singur caracter comun tuturor ideilor, și anume faptul de a fi (εἶναι), sau faptul de a fi cu adevărat (ὄντως εἶναι). În măsura în care au acest fapt de a fi, ideile participă la genul comun numit ființă (οὐσία). Dar acest *fapt de a fi* — caracteristic ideilor, adică ființelor veritabile — este primit tocmai de la *binele de dincolo de ființă*, conform afirmației din *Republica*, 509 b 7–8. Dar atunci, Proclus arată că, dacă dă faptul de a fi, binelui însuși nu îi mai rămâne nici un „alt fel de a fi“, conform căruia el să fie. Nu există decât un singur fel de „a fi“, iar acesta este cel care aparține ideilor (adică obiectelor inteligibile). În schimb, binele este *dincolo de ființă* (sau suprafințial: ὑπερούσιον), el este dincolo de spațiul ideilor, al celor ce sunt. Dar atunci, înseamnă că el este și dincolo de „a fi“, adică dincolo de singurul „a fi” care există, și anume cel asociat ideilor.

[1] Platon, *Sofistul*, 240 b 3: „adevărul este o ființă veritabilă“, *Timaios*, 52 c 5: „discursul adevărat vine în ajutorul ființei veritabile“.

[2] Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 271.3; 278.27.

[3] Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 270.31.

[4] Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 270.21–22 (πᾶν γὰρ τὸ ὂν οὐσίας ἀνάγκη μετέχειν). Proclus spune că aceste cuvinte ar aparține chiar lui Socrate. Totuși, deși afirmația aceasta nu poate fi găsită ca atare în *Republica*, ea apare în *Parmenide*, unde, la începutul celei de-a doua ipoteze asupra unului, se spune că ar fi imposibil să existe ceva, fără a participa la ființă (*Parmenide*, 142 b 6).

[5] Proclus, *Comentariul la Republica*, 282.15–17.

Concluzia lui Proclus este aceea că „Socrate a spus că binele este nu numai dincolo de ființă, ci și dincolo de a fi“[1]. Desigur, Socrate nu spune acest lucru în mod textual, însă Proclus se vede îndreptățit să deducă faptul că transcendența binelui față de ființă înseamnă și transcendență față de faptul de a fi.

În felul acesta, Proclus impune principiului prim o transcendență absolută, față de orice mod de a înțelege ființa. Dacă la Plotin am analizat pe straturi transcendența principiului față de fiecare dintre nivelurile ființei (forme și genuri, viață și activitate, gândire), în schimb, la Proclus, accentul este pus pe depășirea totală a ființei de către principiu: acesta nu mai este gândit ca anterior față de un aspect sau altul al ființei, ci ca sustrăgându-se în mod absolut din sfera ființei și a faptului de a fi. El este „dincolo de ființă și de *a fi*“[2], „dincolo de intelect“[3] și „dincolo de toate”[4].

## *C. Transcendența devine cauzalitate*

Dar atunci, revenind la problema pe care am anunțat-o la începutul acestui capitol, se pune întrebarea cum rezolvă Proclus a doua parte, și anume cea legată de cauzalitatea principiului de dincolo de ființă?

După cum am văzut mai sus, Porfir admite unul absolut ca un prim moment în procesul de constituire a intelectului. În schimb, Proclus nu acceptă această perspectivă, deoarece ea nu păstrează acea izolare absolută a principiului față de cele ce vin după el. Vrând să facă din principiul prim cauza primă, Porfir

---

[1] Proclus, *Comentariul la Republica*, 282.20–21 (τἀγαθὸν δὲ οὐχὶ μόνης τῆς οὐσίας εἶπεν ὁ Σωκράτης ἐπέκεινα, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι).

[2] Vezi Proclus, *Comentariul la Republica*, 271.19; 280.12; 282.20–21; 284.9; 292.21; *Comentariul la Parmenide*, 653.28; 904.34; 1032.33; 1073.11–12; 1086.5; 1087.8–10; 1097.12–13; *Teologia platonică*, I, 16.23–24; I, 42.2; I, 45.4–5; II, 21.8; II, 31.11; II, 31.26; II, 35.4; II, 38.27; II, 47.26; II, 73.7.

[3] Vezi Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 277.10.

[4] Vezi Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 274.7; *Comentariul la Parmenide*, 1065.29; 1143.15; 1200.7; *Teologia platonică*, II, 73.14.

pierde — în opinia lui Proclus — transcendența principiului. Pe de altă parte, Iamblichos — care contracara și el perspectiva lui Porfir — admite un principiu-cauză a ființei, care rămâne în strânsă legătură cu ființa, cu nivelurile inteligibile pe care le generează; el consideră acest principiu ca subiect al primei ipoteze platonice, alături de toate nivelurile inteligibile ce corespund negațiilor din această ipoteză. În plus, Iamblichos stabilește încă un principiu, *și mai* anterior, care nu mai are decât rolul unei transcendențe pure, fiind complet izolat de ființă; acest principiu nu mai este cuprins în nici una dintre ipotezele platonice, deoarece nimic inteligibil nu mai poate avea legătură cu el. Proclus — după cum am văzut mai sus — nu acceptă nici această perspectivă, ci separă foarte clar unul din prima ipoteză platonică față de toate nivelurile inteligibile pe care acesta le generează. El vrea să păstreze — într-un același principiu prim — atât cauzalitatea, cât și transcendența, rezolvând astfel aparentul conflict dintre acestea, gândindu-le în așa fel încât ele să nu se mai suprime una pe alta.

Vom discuta în continuare soluția lui Proclus, punând în evidență dublul sens pe care îl acordă el expresiei „dincolo de ființă“: atât ca transcendență față de ființă (dacă punem accentul pe *dincolo*), cât și ca sursă a ființei (dacă punem accentul pe *ființă*). Trebuie să observăm mai întâi că problema disjuncției dintre transcendența și cauzalitatea principiului pornea de fapt de la modul în care erau înțelese aceste două roluri ale principiului. Astfel, dacă transcendența înseamnă suprimare și negare a oricărui atribut de ordinul ființei, în schimb, cauzalitatea este înțeleasă ca o relație cu ființa. Astfel, la Porfir, deși principiul este descris ca transcendent ființei, totuși, cauzalitatea lui revine în cele din urmă la o relație cu cele două „părți“ ale ființei (unul pune în legătură inteligibilul cu intelectivul). Astfel, cele două funcții ale principiului par să se suprapună într-un mod nepermis. La Iamblichos, principiul absolut transcendent este complet izolat de ființă, pe când principiul care generează ființa este inseparabil de ființă. Altfel spus, cele două funcții ale principiului sunt net

separate. În schimb, Proclus nu mai păstrează această înțelegere opozitivă a transcendenței și a cauzalității, ci el concepe cauzalitatea ca decurgând din transcendență, sau ca având același sens cu transcendența. Cauzalitatea principiului nu mai este o „abatere“ de la transcendență și nici nu este distinctă de aceasta, ci cauzalitatea este cea care dă adevăratul sens al transcendenței. În continuare, vom discuta contextele în care Proclus atinge această problematică și modul în care el identifică transcendența cu cauzalitatea.

Astfel, în *Comentariul la Parmenide*[1], Proclus analizează statutul negațiilor prin care exprimăm transcendența. Înțelegem transcendența ca negație, ca suprimare a tuturor atributelor ființei. Dar negația însăși are mai multe sensuri, de aceea trebuie precizat care este sensul ce revine negațiilor specifice transcendenței. Proclus distinge două tipuri de negații: de la un lucru negăm ceva atunci când, dintr-o gamă de proprietăți, alegem pe cele ce îi revin lucrului respectiv și le respingem pe celelalte (de pildă când spunem că un lucru colorat are o anume culoare, dar nu le are pe toate celelalte); de asemenea, putem nega de la un lucru tot ceea ce nu intră în contact cu el, tot ceea ce îi este străin prin natură (de pildă când spunem că linia nu are culoare).

În schimb, în cazul unului absolut, negațiile au cu totul alt statut și relevanță. Proclus răstoarnă, de fapt, accepțiunile de mai sus ale negației, pentru a explica negațiile ce corespund unului prim. În primul rând, toate aceste negații pe care i le aplicăm principiului prim nu indică o lipsă a lui, ci o superioritate a unului față de toate celelalte lucruri. Faptul că suprimăm de la principiu orice urmă de pluralitate și de manifestare de ordinul ființei nu înseamnă pur și simplu că principiul ar fi privat de toate acestea pe care le suprimăm, și că ar avea într-un fel nevoie să le primească. Proclus distinge foarte clar între ne-ființa unului și negațiile specifice lui, respectiv ne-ființa și negațiile specifice materiei, la celălalt capăt al ierarhiei realității[2]. Unul este o neființă

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1074.22–1075.16.

[2] Proclus, *Teologia platonică*, I, 12.21–22.

prin exces (καθ' ὑπεροχήν), iar orice adăugire de ordinul ființei l-ar limita și l-ar micșora, pe când materia este o neființă prin lipsă (κατὰ ἔλλειψιν), care tinde să primească o formă, să devină o ființă determinată. Negațiile materiei indică privațiunea de ființă, pe când negațiile unului indică depășirea ființei. În concluzie, deși este el însuși o ne-ființă, unul absolut nu este un neant pur, ci este o neființă superioară ființei.

În al doilea rând, ceea ce negăm de la unu nu sunt lucruri care rămân în afara lui — ca și cum nu ar exista nici o legătură între natura lor și unul anterior (așa cum obiectele matematice și culorile se exclud reciproc) — ci, din contră, sunt lucruri care își au cauza în unul anterior (παράγεται ἐκεῖθεν), și sunt aduse la ființă de către unul anterior (ὑφέστηκε ἐκεῖθεν)[1]. Principiul nu este doar o negație și o suprimare absolută, care ar rămâne fără nici o relevanță pentru cele suprimate[2]. Din contră, el este cel care are puterea de a aduce la ființă toate lucrurile pe care le transcende, așadar tot ceea ce negăm de la el. Proclus spune că „principiul nu este non-plurale ca pură privație, ci drept cauză"[3].

În felul acesta, negațiile unului au, pe de o parte, sensul transcendenței unului față de toate lucrurile, iar, pe de altă parte, ele restituie unului sensul său de cauză a tuturor lucrurilor care în primă instanță sunt negate de la unu. Urmând intuiția maestrului său, Syrianus, Proclus stabilește un raport de corespondență precisă între negațiile din prima ipoteză, a unului prim, și afirmațiile

---

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1074.35–1075.1.

[2] Proclus insistă asupra diferenței dintre unu și nimic: chiar dacă amândouă sunt o negație și o suprimare a ființei, unul nu este o simplă non-existență. În *Comentariul la Parmenide*, VII, 46 K, Proclus observă similaritatea dintre nimic (οὐδέν), definit ca „nici măcar unu" (οὐδὲ ἕν) și unul absolut, despre care, în prima ipoteză platonică, se spune că nu este „nici măcar unu". Pentru a diferenția între cele două, Proclus arată că, dacă nimicul este o suprimare completă, a orice, chiar și a unului, în schimb, unul prim nu este o suprimare absolută a unului, ci doar a unului care însoțește ființa, a unului care intră în dualitate cu ființa.

[3] Proclus, *Teologia platonică*, II, 12, p. 66.16–17 (Τὸ γὰρ οὐ πολλὰ στέρησις οὐκ ἔστιν, ὅπερ ἐλέγομεν, ἀλλὰ αἰτία τῶν πολλῶν).

din cea de-a doua ipoteză, arătând că, „așa cum unul este cauza tuturor lucrurilor, la fel, negațiile aplicate unului sunt cauza afirmațiilor corespunzătoare“[1]. Negațiile nu exprimă o lipsă în unul absolut, o privațiune a acestuia, ci indică de fapt transcendența cauzei față de ceea ce ea produce[2]. Negațiile sunt cauza lucrurilor negate, adică sunt cauza fiecărui nivel de ființă corespunzător.

Astfel, afirmațiile din ipoteza secundă sunt făcute posibile tocmai de către aceste negații din prima ipoteză. Toate cele afirmate în a doua ipoteză proced de la ceea ce a fost negat în prima ipoteză. Proclus concepe generarea ființei de către unu ca un proces complementar transcendenței unului. Avem a face cu o dublă „desprindere" a unului față de ființă (și față de fiecare dintre clasele sau ordinele acesteia): astfel, desprinderea unului ca transcendent dincolo de ființă se face prin negarea ordinelor de ființă; pe de altă parte, instaurarea sau producerea tuturor ordinelor de ființă se face prin desprinderea față de unul anterior, care rămâne inaccesibil, prins în această rețea de negații succesive. Unul se impune ca transcendent prin negarea tuturor claselor de ființă; dar, în același timp, într-o mișcare complementară dar de sens opus, aceste clase de ființă apar tocmai prin intermediul negației și suprimării inițiale; ele se desfășoară una câte una, pe măsură ce sunt negate de la unul care se ridică dincolo de ele. Prima lor intrare în scenă este una negativă; ele sunt „lăsate în urmă“ de către unul care se sustrage lor.

De fapt, avem a face cu un dublu proces de negație, de raportare opozitivă: dacă unul aduce negarea ființei, în schimb, ființa nu este posibilă decât pornind de la ceea ce o transcende, de la unul care este el însuși o negativitate. Instaurarea unului de dincolo de ființă se face prin negarea tuturor ordinelor ființei; în

---

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1075.16–22; vezi și 1061.23–31 și 1085.12–17. Conform mărturie lui Proclus, Syrianus este primul care a observat că tot ceea ce este afirmat în a doua ipoteză este negat în prima.

[2] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 12, p. 57.21–22: „negațiile [materiei] sunt privațiuni, pe când negațiile [unului] sunt cauze transcendente ale tuturor efectelor“.

sens invers — însă corespunzător acestor negații —, afirmarea tuturor ordinelor de ființă se face tocmai ca o contraparte a acestei negativități fundamentale a unului absolut. Desigur, negativitatea unului absolut — descris el însuși ca ne-ființă — este una superioară ființei.

Proclus vorbește despre trei tipuri de negații: superioară afirmației, coordonată cu afirmația și inferioară afirmației — după cum și neființa poate fi superioară, inferioară sau la același rang cu ființa[1]. Dar, dacă orice negație presupune doi termeni — cel negat și cel de la care se negă — aceeași optică se poate aplica și negațiilor din prima ipoteză. Această negație superioară afirmației — care corespunde neființei superioare ființei — are ea însăși două părți, sau doi termeni: pe de o parte cel de la care se neagă (adică unul prim), care rămâne astfel neafectat de ceea ce se neagă, iar pe de altă parte ceea ce se neagă (adică ordinele ființei), dar care, deși este negat, este într-un fel afirmat tocmai ca neavând contact cu primul termen, tocmai ca rămânând într-un fel în afara lui. Nivelurile ființei proced de la principiul prim tocmai ca negate de la acesta[2]: ele se depărtează astfel de el, provin de la el și se desfășoară în afara lui în mod gradat, de la cel mai asemănător unului (dar care, totuși, nu este unul) și până la cel mai depărtat și mai neasemenea unului prim (precum este materia). Astfel, negația superioară ființei capătă și sensul transcendenței, dar și sensul cauzalității.

Desigur, nu este prima dată când cele două aspecte ale principiului sunt puse împreună și înțelese ca inseparabile. Plotin însuși spunea că „cel care este cauză a tuturor lucrurilor nu este nimic dintre cele a căror cauză este“[3]. Totuși, ceea ce face Proclus în plus este să explice cauzalitatea prin transcendență; schimbând puțin perspectiva, el arată că cel de la care negăm toate

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1073.2–8, precum și 1076.4–12.

[2] Proclus, *Teologia platonică*, II, 10, p. 63.11–12: „căci, prin faptul că primul nu este plural, pluralele proced de la el, iar prin faptul că el nu este un tot, totalitatea procede de la el și la fel toate celelalte“.

[3] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 6.55.

celelalte lucruri este cauza acestor lucruri tocmai prin această transcendență a sa. Așadar, nu numai că, pentru a fi cauză, principiul nu trebuie să fie nimic din celelalte lucruri, ci, în plus, unul este cauză *tocmai* prin această sustragere a sa din celelalte lucruri, prin această negație a tuturor lucrurilor. Cauzalitatea unului ajunge să aibă același statut ca și transcendența sa, fără ca acestea două să se mai contrazică în vreun fel: „deoarece unul este cauză a tuturor zeilor, el transcende pe toți, iar deoarece el transcende pe toți prin superioritatea lui, el dă tuturor ființă“[1]. Așa cum a nega ceva de la un lucru lasă acel lucru în afara celui de la care el a fost negat, la fel, principiul prim lasă și instituie în afara sa lucrurile pe care le depășește prin superioritatea sa. „Prin faptul că se simplifică deasupra (ὑπερηπλῶσθαι)[2] tuturor, [unul] le face pe toate să subziste (ὑφίστησιν)“[3]. Proclus exprimă această depășire generatoare a principiului prin opoziția și complementaritatea dintre cele două verbe: cel care este dea-*supra* (ὑπερ- ηπλῶσθαι) face să *sub*-ziste (ὑφ- ίστησιν) pe cele ce sunt sub el, pe cele care îi sunt inferioare. Negațiile prin care unul iese în afara tuturor celorlalte lucruri fac loc apariției lucrurilor însele, care vor fi tocmai ceea ce principiul nu este, și vor ocupa locurile rămase libere prin sustragerea principiului în afara tuturor.

În felul acesta, „relația“ principiului cu gradele de ființă pe care le generează nu mai este una directă — în sensul în care Iamblichos considera inteligibilul inseparabil de unul anterior — ci este o relație negativă: generarea ființei este de fapt o excludere a ființei din proximitatea principiului, o excludere care păstrează

[1] Proclus, *Teologia platonică*, II, 10, 62.2–4.

[2] Urmăm aici traducerea engleză a verbului, anume „a depăși în simplitate“ (cf. *Elements of theology*, trad. E. R. Dodds, pp. 248–249), bazându-ne și pe pasajul ulterior (*Teologia platonică*, II, 10, p. 63.18–20), în care Proclus spune că unul „depășește întregul univers prin superioritatea simplității sale“. În schimb, în traducerea pasajului anterior, H. D. Saffrey și L. G. Westerink redau verbul ὑπερηπλῶσθαι prin „a se desfășura deasupra“, ceea ce contravine sensului non-multiplu al unului prim.

[3] Proclus, *Teologia platonică*, II, 10, 62.5–6.

transcendența principiului. Ființa inteligibilă nu numai că nu are un acces direct la principiu, ci, în plus, ea este generată concomitent cu această sustragere a principiului dincolo de spațiul inteligibil, dincolo de ființă.

Totuși, deși Proclus a încercat să îmbine transcendența și cauzalitatea principiului și să rezolve aparenta neconcordanță dintre ele, se ridică o problemă privind statutul însuși al transcendenței și al cauzalității principiului prim. Pe de o parte, ne putem întreba cum reușește Proclus să păstreze statutul transcendent al principiului prim, dacă acest principiu trebuie să fie descris într-un fel sau altul, fie chiar și printr-un discurs negativ; altfel spus, cum poate fi cu adevărat transcendent un principiu care este, într-un fel, accesibil gândirii, fie și ca negație absolută. Pe de altă parte, se poate ridica problema complementară: cum anume este principiul prim cauză a întregii sfere a ființei, dacă el însuși nu intră într-o relație directă cu ființa, ci se instituie într-o negație deplină a acesteia; altfel spus, cum poate principiul absolut transcendent să aibă ca „efect" o realitate cu care nu mai are nici o legătură, și a cărei natură îi este complet străină. În continuare, vom aborda pe rând aceste două probleme „de finețe", a căror rezolvare necesită o pătrundere și mai adâncă în gândirea lui Proclus. Dacă până acum am vorbit despre raportul dintre transcendență și cauzalitate, în continuare vom analiza transcendența respectiv cauzalitatea principiului, pentru a vedea cum rezolvă Proclus aceste probleme și dacă nu cumva, odată cu aceste probleme, apar în gândirea lui Proclus noi aporii privind principiul de *dincolo de ființă*, aporii care vor deschide calea spre meditația neoplatonică ulterioară, în speță spre gândirea lui Damascius.

### *D. Principiul inexprimabil*

Prima chestiune pe care o vom aborda este statutul discursului prin care se impune transcendența principiului de dincolo de ființă. Astfel, expresia cea mai adecvată a transcendenței — dar

și a cauzalității — principiului este aceea a negațiilor sistematice din prima ipoteză din *Parmenide*[1]. Totuși, cum poate această „negativitate“ a principiului să fie coerentă cu celelalte expresii pe care principiul le primește în mod tradițional, precum cele două nume platonice ale principiului (*unu* și *bine*), sau toate atributele ce exprimă superioritatea lui (principiu absolut, cauză, primul)? În plus, chiar și descrierea principiul ca *dincolo de ființă* este în primă instanță o indicație de ordinul gândirii — așadar de ordinul ființei — fie și sub o formă negativă. De asemenea, expresiile negative (non-plural, ne-ființă, etc.) pot avea un sens afirmativ în logica minții noastre, încât, la limită, discursul negativ din *Parmenide* poate fi înțeles ca o serie de indicații despre principiul prim. Astfel, problema antinomiei dintre principiul-transcendent și principiul-cauză revine sub forma unei antinomii între un principiu transcendent și un principiu pe care trebuie totuși să îl descriem drept „transcendent“, precum și drept „cauză primă”.

Această problemă, pe care o vom discuta în continuare, nu se mai situează la un nivel strict doctrinar — așadar nu se mai referă la modul concret în care Proclus înțelege și structurează ierarhia realității față de principiul ei — ci se situează mai degrabă la interfața dintre chestiunile doctrinare expuse până acum și modul discursiv în care aceste chestiuni sunt formulate și expuse. Avem a face cu o problemă foarte adânc infiltrată în gândirea neoplatonică, deoarece toți autorii neoplatonici s-au lovit de această inadecvare a discursului lor la realitățile principiale despre care vorbeau. Totuși, problema devine foarte acută în neoplatonismul tardiv. La Plotin, inadecvarea discursului — inevitabil plural — era un lucru de la sine înțeles, pe care Plotin îl depășea printr-un constant exercițiul mental de a imagina felul unitar în care funcționează intelectul divin, și apoi depășirea acestui nivel însuși, prin renunțarea la orice determinații de ordinul intelectului.

[1] Pentru Proclus, aceste negații alcătuiesc un adevărat imn înălțat zeului suprem, principiului absolut; vezi *Comentariul la Parmenide*, VII, 1191, 34–35, sau *Teologia platonică*, II, 11, p. 65.5–15.

Discursivitatea umană era astfel „ținută la distanță”, izolată într-un nivel inferior al realității, iar miza cercetărilor plotiniene se situa mai degrabă la nivelul acelei părți a sufletului nostru care nu a părăsit intelectul divin. În schimb, după Iamblichos, situația se schimbă, odată ce acesta afirmă că sufletul uman este cu totul desprins din intelectul divin[1]. Problema se va accentua odată cu Proclus și va atinge apogeul odată cu Damascius. Dacă la Plotin, *dincolo de ființă* însemna în mod esențial *dincolo* de ființa cea mai înaltă și de gândirea cea mai unitară, a intelectului, odată cu Proclus și mai ales cu Damascius, problema mai acută va fi aceea de a gândi și de a vorbi despre un principiu pe care îl recunoaștem a fi dincolo de tot ceea ce spunem noi despre el.

În esență, problema este dublă: pe de o parte, cum facem ca tot ceea ce spunem despre principiu să nu aducă nici un prejudiciu statutului său de principiu inexprimabil, iar, pe de altă parte, cum se realizează fie și un minim acces la principiu, în virtutea căruia să putem vorbi despre el. În continuare, vom urmări aceste două fire problematice în gândirea lui Proclus, punând în evidență statutul special pe care îl acordă el discursului despre principiu.

Ideea centrală a analizei procleene în acest sens este aceea că tot ceea ce spunem despre principiu (de pildă că el este unu, bine, dincolo de ființă) este spus de fapt din perspectiva lucrurilor care sunt după principiu, iar nu din perspectiva principiului însuși. Altfel spus, atunci când vorbim despre principiu, ne referim de fapt la ființa de după el, singura pe care putem să o gândim, iar nu la principiul însuși, care nu poate fi exprimat în nici un fel. Indicațiile privind principiul sunt doar moduri de a suprima tot ceea ce urmează după principiu și de a situa principiul dincolo de tot ceea ce este exprimabil în vreun fel. Vom intra în amănuntele gândirii lui Proclus, pentru a vedea cum înțelege el

---

[1] Despre această idee a lui Iamblichos, vezi C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, 1978, mai ales pp. 38–51.

acest mod paradoxal de a vorbi despre ceva referindu-ne de fapt la ceea ce el nu este.

**1. Numele principiului de dincolo de ființă**

În mod tradițional, urmând moștenirea platonică, principiul prim este desemnat prin două nume: *unul* non-plural, anterior pluralității și *binele* de dincolo de ființă. Totuși, Proclus — ca și Plotin, Porfir sau Iamblichos, de altfel — explică maniera nuanțată în care trebuie înțelese și folosite aceste nume ale principiului prim. În primă instanță, principiul prim nu poate avea nici un nume și nici o descriere, de vreme ce Platon însuși — în ipoteza întâi, a principiului prim — neagă de la unu numele și descrierea[1]. Numele pe care le folosim pentru a indica principiul prim nu mai sunt niște nume propriu-zise, de vreme ce ele se referă la ceva care, de fapt, nu are nume. Astfel, urmând concluzia primei ipoteze platonice, Proclus arată că cel pe care îl numim *unu* în sens absolut „nu este nici măcar unu“[2]: altfel, dacă ar fi adevărat că *unul* „este unu“, el însuși ar deține și ființa implicată de acest „*este* unu“, încât el nu ar mai fi doar *unu*[3]. Numai unul secund „este unu”, deoarece el este și unu și ființă. De aici decurg două concluzii paradoxale: pe de o parte, despre cel ce este unul absolut sau „unul însuși“ nu putem spune că „este unu“; pe de altă parte, cel despre care Platon spune că „este unu“ — adică unul secund, din a doua ipoteză — deține deja ființă și, ca atare, el nu mai este „unul însuși“, adică doar unu. Astfel, despre „unul însuși“ nu putem spune că „este unu“, iar cel despre care spunem că „este unu” nu este „unul însuși“. Numele însuși, adăugat unului absolut, ar duce la pierderea naturii absolut unitare a principiului prim. Ne aflăm în fața unui principiu pe care, dacă îl numim „unu“, nu îl mai putem înțelege ca unu. El este în așa măsură unu încât, chiar și dacă spunem că „este unu“, aducem în el o

---

[1] Proclus, *Teologia platonică*, I, 29, 123.22–25.

[2] Platon, *Parmenide*, 141 e 10–11 (Οὐδ’ ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι).

[3] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 36 K.

dualitate ce îi este străină. De aceea, unul absolut este incognoscibil și inexprimabil[1], el neputând fi gândit și numit nici măcar ca „unu".

Dar atunci, ce înseamnă numele și descrierea unui lucru care nu poate fi numit și nici descris? Proclus arată că cele două nume ale principiului — acela de *unu* și acela de *bine* — exprimă mai degrabă cele două mișcări ale ființei față de principiu. Pe de o parte, prin *unu* indicăm faptul că întreaga ființă — plurală prin natura sa — este produsă pornind de la un principiu care nu mai este el însuși plural. Pe de altă parte, prin *bine* indicăm faptul că întreaga ființă tinde spre principiul prim ca spre binele ei absolut. Așadar, *unul* și *binele* indică aceste două funcții ale principiului: de a genera întreaga realitate și apoi de a o concentra înspre sine. Cele două nume corespund procesiunii de la principiu și respectiv conversiunii care se îndreaptă spre principiu[2]. Prin *unu* exprimăm funcția generativă (ὑποστατικόν) a principiului, iar prin *bine* exprimăm funcția sa conversivă (ἐπιστρεπτικόν). Dar, de fapt, principiul însuși rămâne inexprimabil (ἄρρητον), căci cele două nume se referă la ceea ce procede de la principiu, respectiv la ceea ce se convertește spre el. Cu alte cuvinte, cele două nume exprimă efectivitatea pe care o are principiul însuși în realitate, însă nu exprimă principiul însuși, care este dincolo de ceea ce generează el. Spunând că el este cel de la care se desfășoară întreaga realitate și înspre care se concentrează întreaga realitate, nu descriem principiul însuși, ci spunem de fapt că el este dincolo de tot ceea ce el generează. *Unul* și *binele* nu sunt două nume prin care cunoaștem principiu, două nume care i s-ar atribui în mod propriu-zis. Noi nu cunoaștem principiul însuși ca *unu* și ca *bine*, pornind de la el ca de la un obiect propriu-zis al gândirii noastre, ci, din contră, îl numim *unu* și *bine* pornind de la modul în care întreaga realitate tinde spre el. Mai mult, îl numim *unu* și *bine* pornind de la felul în care gândirea noastră

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 40 K.

[2] Vezi, de pildă, *Teologia platonică*, II, 6, 40.9–10.

percepe acest dublu raport dintre realitate și principiu, gândirea având ea însăși o mișcare proprie de procesiune respectiv de conversiune înspre principiu.

De aceea, sensul celor două nume ale principiului primește încă o precizare și astfel o limitare: numele nu se referă în mod direct la principiul însuși, ci la modul în care noi percepem prezența principiului[1]. Îl numim „unu“, nu pentru că el ar fi unu, nu pentru că ar corespunde acestui nume, ci pentru că, în tendința ei de a descoperi principiul, gândirea noastră are nevoie de un nume pentru a indica pe cel înspre care se îndreaptă, dar pe care, de fapt, nu îl poate atinge și, deci, nu îl poate nici numi. Avem a face cu un înțeles aparte al „numelui”: este vorba despre un nume care nu mai poate avea un corespondent concret la care să se refere, ci indică doar calea înspre cel la care se referă, mergând astfel doar până la jumătatea întâlnirii cu acela, fără să ajungă să îl cuprindă în mod concret și să îl redea ca pe un obiect propriu-zis al gândirii și al numirii.

Principiul pe care îl numim „unu“ nu este propriu-zis „unu“ — conform demonstrației aporetice din prima ipoteză platonică. Ceea ce corespunde numelui „unu“ este, de fapt, propria noastră tendință spre principiul prim, propriul nostru efort de a ajunge la principiu și imaginea pe care ne-o facem despre el, în efortul și tendința noastră de a-l cuprinde. Această imagine a principiului în noi este numită de neoplatonici „unul din noi“ (τὸ ἐν ἡμῖν ἕν)[2]. Ajungem astfel la o manieră paradoxală de a numi: ea nu numește „obiectul“ ei (care rămâne de neatins), ci numește propriul ei fapt de a numi, propria imagine pe care ne-o facem în noi înșine, atunci când încercăm să numim pe cel pe care nu putem să îl numim[3]. Nu este o numire a ceva anume, corespunzător

---

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 54 K.

[2] Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 54 K: „Unul în sine însuși nu poate fi numit, ci doar unul din noi înșine <poate fi numit>.“

[3] Plotin însuși (*Enneade*, V, 3, 14.2–3) spunea că putem vorbi despre principiu, însă nu putem să îl exprimăm pe el însuși. În plus, vorbind despre el, vorbim de fapt despre noi, despre propriile afectări (πάθη) pe care le avem în

actului de a numi, ci este o numire a propriei noastre tendințe de a numi și de a cunoaște pe cel care nu poate fi numit. De aceea, în această tendință a noastră spre unu, nu mai avem a face propriu-zis cu un act cognitiv. „Acest concept [de „unu”] nu este cognitiv și nu cuprinde unul, ci este în mod esențial o lucrare a naturii și o dorire naturală a unului“[1]. Proclus observă că nu numai ființele dotate cu cunoaștere tind spre principiul unu, ci și ființele lipsite de cunoaștere și chiar lipsite de viață. În consecință, unul nu este un obiect al cunoașterii și nu corespunde cunoașterii, ci corespunde acelei tendințe universale înspre unitate, care, în cazul ființelor dotate cu intelect, ia forma cunoașterii. El corespunde unei tendințe mai fundamentale decât cunoașterea, fiind el însuși anterior și mai fundamental decât orice obiect al cunoașterii[2], încât nici o cunoaștere nu îl poate atinge în mod propriu-zis.

## 2. Suprimarea discursului negativ din *Parmenide*

Dar atunci, cum putem înțelege un discurs despre principiu precum cel din prima ipoteză din *Parmenide*, care înaintează în manieră deductivă, de la o concluzie la alta, părând să se refere constant la unu? Oare un astfel de discurs nu oferă o cunoaștere a principiului? De fapt, Proclus arată că acest tip de discurs are tocmai rolul de a păstra statutul inaccesibil al transcendenței principiului: el este un discurs negativ, apofatic[3], care suprimă pe

privința lui (*Enneade*, VI, 9, 3.49–54). Proclus accentuează această idee: nu putem exprima principiul și nu putem nici măcar să vorbim despre el, ci vorbim doar despre noi, adică despre acea imagine a principiului pe care ne-o facem, dar care nu este principiul însuși.

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 56 K. De aici, Proclus trage concluzia identității dintre unu și binele absolut al tuturor lucrurilor.

[2] Vezi, de pildă, *Comentariul la Parmenide*, 58 K: „el este un obiect al dorinței, mai înainte de orice cunoaștere“.

[3] Pentru metoda apofatică și pentru prezența ei în spațiul neoplatonic, vezi P. Hadot, „Apophatisme et théologie négative“, în *Exercices spirituels et philosophie antique*, Bibliothèque de l’Évolution de l’Humanité, Albin Michel, 2002, pp. 239–252.

rând toate nivelurile de ființă cu care lucrează gândirea noastră, mergând chiar până la propria lui suprimare, pentru a lăsa astfel de înțeles că nici măcar maniera negativă a gândirii nu poate avea un acces direct la principiul de *dincolo de ființă*. Pentru a stabili această concluzie, Proclus pornește de la un amănunt surprinzător și bulversant al textului primei ipoteze din *Parmenide*. Este vorba despre faptul că, în urma tuturor întrebărilor din ipoteză — care ajung de fiecare dată la câte o negație în privința unului — este formulată încă o întrebare care pare să pună sub semnul îndoielii tot ceea ce s-a spus până atunci. La 142 a 7, personajul Parmenide întreabă: „Dar oare este cu putință ca acestea să fie adevărate în privința unului? (Ἦ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν;)“. Răspunsul personajului Aristotel la această întrebare este unul negativ: „Nu mi se pare <că e cu putință> (Οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ)“. Proclus se oprește îndelung asupra acestor două ultime replici din ipoteza unului absolut[1], extrăgând din ele miza cea mai subtilă a întregului dialog.

Proclus observă că, deși argumentația pornește de la ipoteza că „unul este“ (137 c 4), se ajunge să se nege unului ființa (141 e 9–12), iar prin ultima întrebare se sugerează că nici măcar negarea ființei de la unu nu este adecvată principiului prim, deoarece nici măcar această suprimare nu exprimă nimic despre unu[2]. Totuși, această suprimare a ființei de la unul absolut corespunde, în interpretarea neoplatonică, tocmai principiului de *dincolo de ființă* din *Republica*, 509 b 9. De aceea, s-ar părea că, în acest final al primei ipoteze din *Parmenide*, este suprimat însuși faptul de a fi *dincolo de ființă*. „Expresia“ ultimă a principiului de dincolo de ființă pare a fi aceea că el nu este nici măcar *dincolo de ființă*.

Există astfel trei niveluri ale suprimării discursului despre principiul de *dincolo de ființă*: în primul rând, principiul este numit unu, știind însă că unul este doar o suprimare a pluralității și că nu se referă în mod direct la principiu; în al doilea rând,

[1] Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 64–76 K.

[2] Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 70 K.

suprimăm ființa unului (*Parmenide*, 137 c 4), ajungând a spune că „unul nu este nici măcar unu“, iar apoi, prin întrebarea finală a ipotezei, spunem că nici măcar negația (faptul că „unul nu este unu“) nu este adecvată principiului.

Totuși, cheia de boltă a interpretării procleene la discursul apofatic din *Parmenide* depășește în subtilitate chiar și această necesară suprimare a negațiilor. Astfel, Proclus pune în joc propria sa interpretare, conform căreia negațiile din prima ipoteză generează afirmațiile din cea de-a doua ipoteză. Astfel, spune el, dacă negațiile exprimă puterea unului de a genera afirmațiile din a doua ipoteză (corespunzătoare întregului nivel al ființei), atunci ultima întrebare din prima ipoteză neagă chiar și faptul că unul are această putere de a genera toate lucrurile, așezând astfel unul dincolo de putere, așa cum el este dincolo de existență (adică dincolo de lucrurile care există, dincolo de lucrurile generate). Proclus leagă astfel transcendența principiului față de orice discurs cu transcendența lui față de ființa cauzată. Putem distinge două niveluri ale relației dintre cauzalitate și transcendență: pe de o parte, unul generează toate lucrurile, însă rămâne transcendent față de lucrurile pe care le generează; pe de altă parte, nici măcar puterea de a genera toate lucrurile nu i se poate atribui în mod propriu-zis, ci el rămâne inexprimabil, și nimic nu poate afecta transcendența sa: nici faptul că el generează lucrurile, nici faptul că spunem că el generează lucrurile. Unul generează lucrurile, însă le generează negându-le (adică rămânând transcendent lor), iar, în ultimă instanță, trebuie negat chiar și faptul că el le generează (pentru ca nici măcar acest lucru să nu fie înțeles ca o caracteristică pozitivă a unului).

Proclus rezolvă astfel — pe o altă cale — antonimia dintre cauzalitate și transcendență, dintre faptul că, pe de o parte, spunem că principiul este transcendent (așadar inexprimabil), iar, pe de altă parte, trebuie să îl descriem ca generator al tuturor lucrurilor, ca principiu și cauză primă a întregii realități. Astfel, în primă instanță, negațiile exprimă cauzalitatea principiului și

condiția sa transcendentă; totuși, ulterior, negațiile trebuie suspendate, pentru a păstra condiția in-exprimabilă a principiului. De asemenea, dacă în însăși expresia „dincolo de ființă" am putea simți o tensiune între transcendența exprimată de *dincolo* și relația cauzală cu *ființa* (căci *dincolo* este totuși *față de ființă*), Proclus oferă ieșirea din aporie: în primă instanță, metoda dialectică suprimă ființa unului — impunând faptul că unul este *dincolo de ființă* — însă apoi, dialectica însăși trebuie abandonată, iar negația ființei trebuie ea însăși negată, pentru ca expresia *dincolo de ființă* să nu determine principiul prim, pierzând caracterul lui inexprimabil.

Dacă, în primă instanță, negațiile sunt mai adecvate decât afirmațiile pentru a fi aplicate principiului prim, deoarece favorizează accesul spre principiu, ulterior, chiar și ele trebuie suprimate. Apropiindu-se de principiul prim, sufletul „nu trebuie să mai întrebe nici *ce nu este* principiul și nici *ce este* el"[1], ci trebuie să rămână în liniște, unificat cu principiul absolut simplu. Este ceea ce face Platon — conform interpretării lui Proclus — la sfârșitul acestei prime ipoteze: anume, renunțând atât la afirmații cât și la negații, el „conclude discursul despre unu cu inexprimabilul", astfel încât „sfârșitul argumentelor despre faptul că [principiul] este inexprimabil este unificarea"[2], iar „sfârșitul studiului despre unu este tăcerea"[3].

## *E. Unul imparticipabil și henadele*

Principiul de *dincolo de ființă* este astfel sustras oricărei relații cu ființa pe care el o generează. Nimic de ordinul ființei nu i se poate aplica, nici în manieră afirmativă, nici în manieră negativă.

[1] Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 74 K. Proclus face referință la un pasaj platonic (*Scrisori*, II, 312 e) citat mai sus (66 K), în care se spune că întrebarea „ce este principiul" nu se poate pune.

[2] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 74 K.

[3] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 76 K.

Totuși, această depășire a principiului față de întreaga ființă ne pune în fața unei noi probleme: cum este cu putință ca principiul să genereze ființa ca pe ceva cu care nu are absolut nici o comuniune de natură. În ce constă efectul principiului în ființă, dacă nimic de ordinul ființei nu se regăsește în principiu? Aceasta este de altfel cea de-a doua parte a problemei pe care am anunțat-o mai sus, și care reprezintă reversul problemei transcendenței, discutată până acum. Astfel, dificultatea vine din faptul că, o accentuare puternică a transcendenței principiului face foarte dificil să înțelegem maniera *concretă* în care principiul generează întreaga realitate. În acest ultim paragraf al capitolului de față, vom discuta soluția oferită de Proclus privind maniera în care unul, ca principiu absolut, generează întreaga sferă a ființei, în ciuda faptului că el însuși rămâne inaccesibil ființei, *dincolo de ființă*.

Proclus preia și dezvoltă o teorie a maestrului său, Syrianus, anume teoria henadelor divine[1]. Acestea sunt niște unități primordiale (de la termenul grecesc ἑνάς, ἑνάδος = unitate)[2], care vor fi introduse în schema generală a realității, între unul transcendent și ființele propriu-zise[3]. Henadele vin să rezolve problema trecerii de la unul absolut transcendent — cu care ființa nu poate avea un contact direct —, la pluralitatea propriu-zisă a ființei generate, care deține caracterul de unitate într-un mod derivat. Astfel, chiar dacă unul absolut trebuie considerat *dincolo de ființă*, totuși, ceea ce face ca un lucru să *fie* și să își conserve ființa este caracterului lui de unitate, fără de care orice lucru s-ar

---

[1] Se pare că Iamblichus ar fi fost cel care a introdus în neoplatonism termenul de „henadă". În acest sens, vezi J. Dillon, „Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads", *Phronesis*, 17, 2, 1972, pp. 102–106.

[2] Termenul este folosit de Platon (*Philebos*, 15 a 6) în sinonimie cu termenul „monadă" (μονάς), pentru a indica ideile, ca unități ce restrâng pluralitatea corespunzătoare (de pildă, omul-unu, frumosul-unu).

[3] O expunere clarificatoare a problemei henadelor este făcută de H. D. Saffrey și L. G. Westerink în *Proclus*, *Théologie platonicienne*, vol. III, *Introduction*, pp. IX–LXXVII. Textele pe care Proclus le dedică în mod special henadelor sunt: *Elemente de teologie*, 113–165 și *Teologia platonică*, III, 1–6.

dispersa. Dar această unitate din fiecare lucru nu poate veni în mod direct de la unul absolut — care este dincolo chiar și de caracterul de *unu*, după cum am văzut mai sus[1]. De aceea, Proclus va considera că între unul absolut și pluralitatea ființelor există o pluralitate unitară (τὸ ἑνιαῖον πλῆθος), o pluralitate de unități, sau de henade[2]. Acestea manifestă caracterul unitar al unului absolut și îl transmit ființelor subordonate; în schimb, ele nu mai au statutul transcendent al unului, care făcea cu neputință o relație directă cu ființele. În felul acesta, unul absolut își păstrează statutul de cauză primă absolută, iar faptul concret de a cauza este „delegat“ henadelor, care fac propriu-zis legătura cu ființa[3].

Textul platonic pe care se sprijină Proclus pentru introducerea henadelor este ipoteza a doua din *Parmenide*. Aceasta pornește de la afirmația că „dacă unul este“, atunci el participă la ființă, iar ființa participă la unu. Ipoteza arată că unitatea însoțește ființa în fiecare parte a acesteia și că există, în consecință, un număr egal (și infinit) de ființe, respectiv de unități corespunzătoare. Proclus vede în acest text o indicație a faptului că unitatea care face cu putință ființa (împiedicând-o să se disperseze) însoțește

---

[1] Unul însuși nu este decât un nume inadecvat principiului, pe care Platon însuși îl neagă în prima ipoteză din *Parmenide*.

[2] Proclus, *Teologia platonică*, III, 3, 13.27. Traducerea prin „henade“ este mult mai apropiată de intenția lui Proclus: „unitate“ se poate referi la o unitate realizată din mai multe elemente, așadar la reunirea mai multor părți. În schimb, henada nu are părți, nu este divizibilă, ci este o unitate pură, care manifestă unitatea unului absolut și care guvernează pluralitatea de ființe ce iau naștere după ea. Așadar henada nu este orice fel de unitate, ci doar o unitate *apriori*, care precede pluralitatea ființei și o face posibilă.

[3] În articolul „L'idée de causalité dans la *Théologie platonicienne* de Proclus“, în *Proclus et la Théologie platonicienne*, *op. cit.*, pp. 325–337, Francesco Romano arată că există chiar și la nivel semantic o diferență între unul absolut, considerat drept cauză primă ce transcende realitatea cauzată (caz în care Proclus folosește termenul αἰτία) și cauzalitatea secundară, specifică termenilor intermediari, considerați într-o relație de cauză-efect față de realitatea subordonată lor (în acest caz, este vorba în principal de cauzalitatea henadelor, iar termenul folosit de Proclus este αἴτιον). Unul însuși este numit αἴτιον doar în sensul în care cauzalitatea lui se manifestă prin intermediul henadelor.

de fapt ființa la fiecare nivel al desfășurării acesteia, ca un fel de prezență — din ce în ce mai îndepărtată — a unului absolut. Acesta, deși nu părăsește niciodată statutul său inaccesibil, însoțește totuși întreaga procesiune a ființei, prin această manifestare a sa. „Iată ce arată Parmenide prin intermediul celei de-a doua ipoteze, atunci când combină unul cu ființa [...] și declară că ceea ce procede până la limita de jos a ființelor este unul. Căci trebuia să facă să existe henadele înaintea ființelor veritabile."[1]

Henadele sunt niște „existențe unitare"[2], fiind cele mai apropiate de unul primordial; ele nu sunt produse de unul absolut, ca niște efecte ale principiului, ci ele sunt de fapt o primă manifestare a acestuia[3]. El le face să existe ca fiind cele mai asemănătoare și mai apropiate lui, și le face să existe prin pura sa bunătate[4]. Ca manifestări ale unului absolut, henadele au rolul de a conferi ființelor caracterul unitar al principiului, precum și providența lui: caracterul lui de bine absolut. În plus, ele convertesc toate ființele înspre unu. Fiecare henadă este cauza unei anumite zone a ființei, iar ființele participă la henada corespunzătoare. În schimb, unul rămâne imparticipabil, dincolo de ființă. Lui îi revine o cauzalitate absolută, care nu intră în relație directă cu cele cauzate. Proclus va vorbi în acest sens despre o „cauzalitate care transcende toate cauzalitățile"[5].

Proclus imaginează un sistem ierarhic de transmitere a unității, de la unul absolut până la limita inferioară a procesiunii ființei: de la unul absolut, unitatea trece la henade, de la henade ea trece la ființele prime, inteligibile — care sunt monade sau idei —, iar de la idei, ea trece la ființele determinate, subsumate unei idei sau alteia. Fiecare henadă și apoi fiecare monadă (sau idee) este principiu pentru zona de ființă care îi este subordonată, ceea ce face ca termenul însuși de „principiu" să fie relativizat și să nu se mai refere doar

[1] Proclus, *Teologia platonică*, III, 3, 13.19–23.
[2] Proclus, *Teologia platonică*, III, 3, 13.12.
[3] Proclus, *Teologia platonică*, III, 9, 36.13–15.
[4] Proclus, *Teologia platonică*, III, 9, 14.1–3.
[5] Proclus, *Teologia platonică*, III, 4, 15.4.

la principiul absolut. De asemenea, dacă privim dinspre ființă înspre principiul prim, observăm că fiecare lucru participă la unitate prin intermediul clasei de ființă care îi este imediat superioară, apoi, clasele de ființă participă la henade; deasupra henadelor, nu mai este decât principiul absolut, care guvernează întreaga realitate, fiind el însuși considerat o „henadă a henadelor“[1].

În urma acestei analize, ne putem întreba dacă nu cumva aporia subzistă — într-o formă și mai subtilă — în soluția oferită de Proclus. Astfel, pe de o parte, Proclus insistă asupra transcendenței principiului și asupra faptului că generarea ființelor nu afectează cu nimic transcendența sa; pe de altă parte, atunci când își pune în mod concret problema cum ajunge unitatea în ființe, sau cum se face trecerea de la unul inaccesibil la ființele plurale, el recurge la pluralitatea unitară a henadelor, pe care o interpune între unu și ființe. Dacă ființele nu participă direct la unu, în schimb, henadele sunt inseparabile de unu. Dar, în felul acesta, unului însuși i se atribuie un soi de pluralitate care îi este inseparabilă, el însuși este o „henadă a henadelor“.

În plus, henadele sunt unite atât cu unul absolut[2] (ca manifestări ale acestuia și ca fiind cele mai apropiate de el), cât și cu ființele (ca vârfuri ale acestora și ca acel nivel care în fiecare ființă este cel mai unitar). Totuși, în felul acesta — deși vrea să păstreze caracterul inaccesibil și imparticipabil al unului absolut —, Proclus ajunge să admită un acces indirect al ființei la principiul de dincolo de ființă; el arată că, prin intermediul henadelor, ființele sunt unite cu unul absolut[3].

Observăm, de fapt, că problema cea mai radicală a neoplatonismului — spre care se concentrează toate eforturile filozofilor deja

---

[1] Vezi *Teologia platonică*, II, 65, 12.

[2] Vezi *Teologia platonică*, III, 3, 14.2–3: „prin natura lor, [henadele] sunt unite unului“.

[3] Vezi *Comentariul la Parmenide*, 1043.26–29: „apoi, chiar și în monade, considerăm această demnitate [de principiu] în ceea ce au ele mai înalt și mai unitar [adică henadele], în măsura în care și acestea sunt unite cu unul, deificate și inseparabile de acest principiu sublim“.

discutați și pentru care orice soluționare este doar parțială — constă în aceea că, pe de o parte, gândirea este nevoită să afirme inaccesibilitatea principiului prim (atât pentru gândirea care ar încerca să-l descrie, cât și pentru ființa care tinde spre o legătură concretă cu acesta) dar, pe de altă parte, gândirea trebuie să acorde principiului un rol concret în constituirea realității, și astfel ea ajunge atât să îi dea principiului o descriere (fie și recunoscută ca neadecvată), cât și să accepte o legătură, sau un contact (fie și mediat) între principiu și ființa de după el. Problema este concentrată în expresia „dincolo de ființă", prin care ne referim la principiul prim, expresie care indică în același timp — și în mod paradoxal — atât depășirea ființei de către principiu, cât și faptul că acest principiu ce depășește ființa este totuși principiu *al ființei*, dând ființei ceea ce îi este propriu[1]. Expresia „dincolo de ființă" are astfel o dublă direcționare, sau un dublu sens în care poate fi citită: atât dinspre ființă înspre ceea ce o depășește, cât și invers, de la principiu înspre ființa al cărei principiu este. Iar cele două sensuri ale expresiei ajung să se contrazică, într-o anumită măsură, sau, cel puțin, echilibrul dintre ele este foarte greu de stabilit.

Dar această situație atât de problematică este cea care a împins mai departe meditația neoplatonică asupra primului principiu, asupra formulării acestui echilibru atât de fragil între anterioritatea principiului și statutul său de sursă a întregii realități. În ultima parte a lucrării noastre, vom analiza felul în care se continuă această meditație în opera lui Damascius, ultimul filozof neoplatonic care a acordat o importanță deosebită gândirii unui principiu absolut și felului în care se structurează întreaga realitate pornind de la un principiu de dincolo de ființă. Vom vedea cum se constituie gândirea lui Damascius pornind *tocmai* de la această dificultate radicală de a pune în același principiu atât cauzalitatea, cât și transcendența absolută.

---

[1] Ne amintim că, în textul *Republicii*, 509 b, unde apare această expresie, „binele de dincolo de ființă" este cel ce dă ființa, fără a fi el însuși ființă, ci dincolo de ființă.

PARTEA A TREIA

# DAMASCIUS
# ȘI PRINCIPIUL INEFABIL

# Capitolul 1

# APORIA PRINCIPIULUI DE DINCOLO DE TOTUL

Descoperit relativ recent[1], Damascius a fost un autor destul de controversat în literatura de specialitate, care oscilează între a-i acorda un loc de primă importanță în istoria neoplatonismului[2] și a trece în grabă peste analizele lui foarte fine[3], în care limbajul și obișnuințele gândirii noastre sunt puse de multe ori în încurcătură. Este adevărat că gândirea lui Damascius urmează niște reguli nu tocmai lesne de înțeles și nu se lasă ușor sistematizată și redată. Acest lucru se datorează faptului că Damascius încearcă o abordare radicală a principiului prim, una care nu mai face nici o concesie manierei duale în care gândim noi. În căutarea primului principiu, Damascius forează în singura „materie" pe care o are la îndemână, anume în gândirea însăși — fie cea deja fixată în textele tradiției, fie propria sa gândire, propriul său

[1] Tratatul *Despre primele principii* a fost editat pentru prima dată — într-o variantă foarte restrânsă — în 1722–1724 de către J. Chr. Wolf; o primă ediție completă a tratatului *De principiis* apare în 1826, fiind realizată de Joseph Kopp, iar ediția care cuprinde atât tratatul *De principiis* cât și tratatul *In Parmenidem* este oferită abia în 1889–1899 de către Charles E. Ruelle. Prima traducere apare în limba franceză în 1898, aparținând lui A. Ed. Chaignet. Traducerea în limba română, pe care o vom folosi în continuare, este Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, vol. I, trad., introducere și note de M. Vlad, Humanitas, 2006.

[2] Vezi, de pildă, J. Dillon („Damascius on the Ineffable", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 78, 1996, p. 124), care îl consideră pe Damascius un filozof de talia lui Plotin.

[3] Vezi, de pildă, R. T. Wallis, *The Neoplatonists*, Duckworth, London, 1972, p. 158, care îl consideră pe Damascius prea obscur, pretinzând că el nu face decât „să pună în evidență implicațiile învățăturii tradiționale" și că, în felul acesta, el ajunge aproape „să anihileze întreaga ierarhie neoplatonică".

discurs — care caută principiul și care se vede în neputința de a-l exprima. Damascius încearcă să descopere motivele ascunse ale acestei neputințe, forțând la maxim limitele exprimabilului și identificând de fiecare dată „distanța“ ce separă orice afirmație despre principiu de principiul însuși, de natura lui transcendentă. În cele din urmă, tocmai prin această analiză detaliată a neputinței de a gândi principiul, Damascius va ajunge să ofere o ultimă perspectivă asupra *principiului prim de dincolo de ființă*.

Gândirea lui Damascius este în cea mai mare măsură critică, în sensul că el reevaluează punct cu punct „îndreptățirea” fiecărui concept prin care tradiția neoplatonică a încercat să sugereze principiul prim. În felul acesta, gândirea lui devine o ultimă privire de ansamblu asupra tradiției, însă nu o privire care repetă lucrurile spuse de tradiție, ci una care repune în discuție principiul prim și încearcă să obțină o situare originară, „de la început“ (ἐξ ἀρχῆς; în grecește, expresia are ambele sensuri: de la început și de la principiu).

Interesul studierii lui Damascius este, de aceea, unul dublu. Pe de o parte, din punct de vedere istoric, vom vedea că gândirea neoplatonică despre primul principiu se încheie cu această critică generală care o radicalizează și, într-o anumită măsură, o depășește. Pe de altă parte, gândirea lui Damascius comportă un aspect foarte actual, în măsura în care el practică un discurs auto-referențial, care „descoase“ propriile sale supoziții și concluzii, pe măsură ce înaintează. Vom asista la un exercițiu foarte amănunțit de dedublare în limbaj și metalimbaj, în discurs și metadiscurs, Damascius punând de fiecare dată în evidență faptul că discursul însuși — prin natura sa — introduce o serie de „aluviuni” în această încercare fundamentală de a gândi principiul. Gândirea lui va fi astfel una care nu se mai constituie pornind de la niște presupoziții admise necritic, ci de la sesizarea aporiei fundamentale a gândirii: aceea care ține de tentativa de a concepe totalitatea gândirii și principiul acestei totalități.

Ceea ce ne propunem în această ultimă parte a analizei noastre este să clarificăm:

1. aporia principiului prim, pe care Damascius o pune ca început al gândirii sale,
2. semnificația principiului prim pe care îl propune el, anume inefabilul (τὸ ἀπόρρητον),
3. modul în care gândirea noastră se poate raporta la un principiu inaccesibil.

Intenția acestei analize este aceea de a arăta că Damascius reușește să pună în acord ideea unui principiu absolut inaccesibil, cu practica unei gândiri care — departe de a abdica de la statutul și menirea ei — se raportează neîncetat la un astfel de principiu: este vorba despre un tip de gândire pe care am putea-o numi *aporetică*. Mai precis, gândirea aporetică este cea care pune în evidență — prin însuși exercițiul ei susținut — prezența inefabilă a principiului; în sens invers, prezența și provocarea constantă a principiului inefabil este cea care stimulează această gândire ultimă, extrem de lucidă, care nu mai lucrează cu presupoziții admise necritic, ci se auto-deconstruiește, se are constant pe sine în vedere, într-o manieră auto-reflexivă. Dacă în mod tradițional ființa era spațiul preponderent al gândirii, am putea spune că la Damascius acest „dincolo de ființă" al principiului absolut devine spațiul preponderent al unei gândiri aparte, care nu mai descrie și nu mai afirmă, ci își încearcă neîncetat propriile limite.

## *A. Situația problemei înainte de Damascius*

Înainte de a trece la discutarea perspectivei lui Damascius, se cuvine să precizăm fundalul problematic în care se instalează această gândire. După ce Plotin stabilește ierarhia generală a realității, cu cele trei ipostaze ale sale (suflet, intelect, unu) și încearcă să impună anterioritatea absolută a unului față de ființa inteligibilă, Porfir — deși păstrează dezideratul unui principiu de dincolo de ființă — încearcă să găsească o funcție concretă a

principiului față de ființă; el consideră că principiul prim este *actul pur de a fi*, absolut nedeterminat, pornind de la care se poate constitui ființa veritabilă, determinată ca inteligibilă respectiv ca intelectivă. Criticând această perspectivă, Iamblichos distinge cele două aspecte ale principiului, gândind un principiu-cauză și sursă a ființei, respectiv un principiu absolut transcendent ființei. Proclus revine la perspectiva plotiniană a unui principiu unic și indicibil, dincolo de totalitatea ființei. Totuși, în același timp, el sporește numărul entităților și „extinde“ spațiul de dincolo de ființă, prin introducerea henadelor, care fac trecerea de la principiul absolut la ființa determinată. El introduce astfel ceva determinat și un fel de pluralitate înaintea pluralității propriu-zise a ființei. „Spațiul“ supra-ființial devine astfel „populat” de o lume de zeități.

Observăm că toți gânditorii dinaintea lui Damascius își canalizează atenția în două mari direcții: fie aceea de a gândi anterioritatea absolută a principiului față de ființă, fie invers, aceea de a gândi felul în care ființa poate lua naștere pornind de la un astfel de principiu. Este vorba, de fapt, de cele două direcții de analiză care încep să fie distinse în mod explicit o dată cu Iamblichos: principiul ca transcendență absolută și principiul ca o cauză universală. Cu alte cuvinte, este vorba despre cele două sensuri ale lui „dincolo“ din expresia „dincolo de ființă“, care indică în mod tradițional principiul prim: *dincolo* ca anterioritate absolută, sau *dincolo* ca relație de cauzare. Aceste două aspecte fundamentale ale principiului prim — respectiv două probleme radicale ale neoplatonismului — au întreținut întotdeauna o relație problematică între ele, iar fiecare gânditor a înțeles în mod diferit paradoxul întâlnirii lor. Așa cum am văzut, după Plotin — care păstrează echilibrul dintre cele două aspecte, fără să discute opoziția lor — Porfir este primul care atacă frontal problema, încercând să îmbine cele două aspecte; Iamblichos le distinge radical, iar Proclus încearcă să le identifice din nou și să rezolve contradicția dintre ele.

Totuși, așa cum am văzut în capitolele anterioare, fiecare soluție oferită păstra anumite dificultăți sau aporii inerente. Astfel,

la Porfir, principiului de dincolo de ființă ajungea să fie gândit într-o legătură prea strânsă cu ființa, intrând aproape în spațiul acesteia. La Iamblichos, cele două funcții ajung de fapt două principii, iar relația dintre ele este greu de precizat[1]. Proclus, care face toate eforturile pentru a identifica aceste două aspecte ale principiului, ajunge în cele din urmă să introducă pluralitatea henadelor, deoarece nu poate explica altfel trecerea de la un principiul absolut transcendent la o realitate plurală.

Înscriindu-se în această tradiție de gândire, Damascius avea în față o sarcină foarte grea: aceea de a dezlega (și respectiv de a relega) ițele aporetice care alcătuiesc problema principiului de dincolo de ființă.

## *B. Damascius și dubla aporie a principiului unic*

### 1. Prima aporie

La sfârșitul unei tradiții de nuanțate meditații asupra principiului prim, Damascius pare să fie pe deplin conștient de toate aceste dificultăți care, o dată rezolvate, survin în altă formă și cu subtilități și mai adânci. Totuși, aruncându-se la rândul lui în această dispută, el își asumă în mod categoric dificultatea. Astfel, în tratatul său cel mai important — *Despre primele principii* —, Damascius deschide discuția tocmai cu această dublă problemă a principiului prim ca transcendență și cauză absolută, dându-i o formulare sistematică, interogativă și exclusivă[2]. Aceasta va

---

[1] Desigur, în cazul lui Iamblichos trebuie avută mereu în vedere dificultatea de a înțelege până la capăt gândirea lui, dată fiind lipsa aproape totală a textelor în care aceste chestiuni sunt discutate.

[2] Problema „începutului“ scrierilor neoplatonice — pe care, din motive de transmitere a textelor, nu o putem discuta decât în două cazuri (anume la Proclus și la Damascius) — nu este deloc lipsită de interes. Astfel, am putea compara stilul celor doi filozofi de a „deschide discuția“. Pe de o parte, avem în față modul foarte prevenitor și profund îndatorat tradiției, în care Proclus începe *Teologia platonică* (I, 1, pp. 5–6), făcând apel la zeii depozitari ai adevărului, referindu-se apoi la filozofia lui Platon și la modul în care aceasta a parvenit

constitui prima aporie a tratatului *Despre principii*, aporie care va trasa direcţia întregului tratat. Iată această aporie:

> Ceea ce numim principiul unic al totului este oare dincolo de totul, sau este ceva ce aparţine totului, fiind vârful celor ce proced de la el? Iar despre totul vom spune oare că este împreună cu principiul, sau că este după principiu şi <procede> de la el? (Damascius, *De principiis*, ed. Ruelle [R], vol. I, p.1, 4–6)

Întrebarea lui Damascius este întrebarea fundamentală a neoplatonismului, anume aceea privind situarea principiului faţă de lucrurile derivate de la el: este principiul total suspendat faţă de realitate, într-un „dincolo" absolut, lipsit de orice relaţie cu totul, sau este el acel vârf pornind de la care se constituie totul, dar care, ca atare, păstrează o legătură concretă cu totul şi joacă un rol precis în structura pe care o numim *totul*? Damascius radicalizează această întrebare prin aceea că el gândeşte realitatea ca un *tot* (τὰ πάντα) şi se întreabă unde îşi are locul principiul acestui tot: în interiorul totului, sau în afara lui? În locul expresiei „dincolo de fiinţă", Damascius vorbeşte despre principiul de „dincolo de totul". Desigur, în tradiţia neoplatonică, cele două expresii sunt de mult sinonime: principiul este *dincolo de fiinţă*, *dincolo de toate fiinţele*, sau pur şi simplu *dincolo de toate*[1]. Totuşi, aşa cum vom vedea în continuare, Damascius reia această problemă — a unui principiu de *dincolo de fiinţă* sau de *dincolo de totul* — tocmai pentru a proba această expresie, pentru a vedea dacă ea rezistă în faţa unei analize mai aplicate a ideii înseşi de „tot" şi

---

până la maestrul său, Syrianus, pe care îl numeşte „ghid al misterelor veritabile". Pe de altă parte, îl vedem pe Damascius care, fără să facă apel la vreo tradiţie anterioară, pune direct problema spinoasă a principiului prim şi observă că această problemă, cu care întreaga tradiţie şi-a măsurat forţele, este, în fond, una irezolvabilă, imposibil de tranşat într-o parte sau alta: înspre principiul-cauză sau înspre principiul-transcendenţă.

[1] Vezi de pildă Plotin, *Enneade*, V, 4, 2.39; Proclus, *Comentariul la Republica*, I, 274.7; *Comentariul la Parmenide*, 1065.29; 1143.15; 1200.7; *Teologia platonică*, II, 73.14.

a sensului de *totalitate* pe care îl introduce aceasta. În felul acesta, Damascius este primul care pune sub semnul întrebării tocmai afirmația fundamentală, autoritară — a unui principiu de *dincolo de ființă*, respectiv *dincolo de tot* —, încercând să vadă dacă ea poate fi acceptată până la capăt, dacă ea este coerentă cu ideea de „principiu al totului“ și, în cele din urmă, dacă nu cumva ea introduce în mod neexplicit ceea ce ea vrea să suprime în primă instanță, adică o relație directă între principiu și lucrurile al căror principiu este. Damascius va descoperi că, într-un anume sens, această formulă nu este adecvată principiului absolut al lucrurilor. Mai precis, Damascius va analiza pe rând mai multe sensuri posibile ale expresiei *dincolo de totul* (ἐπέκεινα πάντων), încercând să o rafineze și să depășească acele sensuri care sunt inadecvate principiului. În cele din urmă, Damascius va renunța la expresia *dincolo de totul*, arătând că despre principiu nu se poate spune nici măcar aceasta, ci și această expresie trebuie suprimată.

Să vedem însă cum ajunge Damascius la această concluzie. În primul rând, să analizăm modul în care el formulează întrebarea capitală a tratatului *Despre primele principii*. El pune față în față două concepte fundamentale ale gândirii neoplatonice — *totul* (τὰ πάντα, față de care nimic nu poate fi mai cuprinzător) și *principiul totului* (ἡ τῶν πάντων ἀρχή, față de care nimic nu poate fi superior, care pretinde anterioritate absolută față de orice altceva) — și se întreabă cum se situează acestea unul față de celălalt.

Pornind de aici, Damascius propune patru alternative:

a). principiul este dincolo de tot (ἐπέκεινα τῶν πάντων)

b). principiul este ceva din totul, ca vârf al totului (τι τῶν πάντων, οἷον κορυφή)

b’). totul este împreună cu principiul (τὰ πάντα σὺν αὐτῇ)

a’). totul este după principiu și procede de la el (τὰ πάντα μετ’ αὐτὴν καὶ ἀπ’ αὐτῆς).

Întrebarea, așa cum o formulează Damascius, are structura unui chiasm: cele 4 posibilități propuse își corespund două câte două: dacă principiul ar fi dincolo de totul (a), atunci totul ar fi

după principiu și de la principiu (a'); în schimb, dacă principiul ar fi ceva din totul (b), atunci totul ar fi cu principiul (b'). Într-un fel, acesta este chiasmul problematic fundamental al gândirii neoplatonice. În capitolele anterioare am văzut că nici unul dintre filozofii neoplatonici nu a putut ieși din cadrul acestui chiasm, ci fiecare a discutat o direcție sau alta a lui. Însă, așa cum vom vedea în continuare, Damascius arată că nu se poate ieși din acest chiasm preferând o direcție a lui și suspendând-o pe cealaltă. El analizează ambele laturi ale problemei — dintre care fiecare poate fi privită atât dinspre *principiu*, cât și dinspre *totul* — și arată că fiecare dintre ele ajunge să se blocheze, neputând fi acceptată ca soluție ultimă pentru raportul dintre principiu și totul. Pentru aceasta, Damascius face apel tocmai la sensul ultim al *totului*, respectiv al principiului, la felul în care aceste două concepte funcționează în gândirea noastră.

În primul rând, ce înseamnă *totul*? Damascius va preciza sensul totului într-o manieră gradată, identificând mai multe caracteristici ale lui: pluralitatea, completitudinea și limitarea. Prima definiție pe care o dă este aceea că: „în sens absolut, totul este cel din care nimic nu lipsește[1]". În plus, „totul este o pluralitate limitată (πολλὰ πεπερασμένα), căci cele nelimitate n-ar putea fi propriu-zis totul. Așadar, nimic nu se manifestă în afara totului"[2]. *Totul absolut* trebuie să fie limitat, însă nu limitat de ceva din afara sa, ci limitat de faptul că nimic nu i se mai poate adăuga, pentru că nimic nu i se sustrage și nimic nu rămâne în afara sa. Acest *totul* cuprinde deja toate lucrurile, într-o *pluralitate limitată*. El este definit ca o *totalitate* (παντότης)[3] care presupune *limitare și cuprindere*.

---

[1] *De principiis*, R. I, 1.7–8. O definiție asemănătoare regăsim la Platon, *Theaitetos*, 205 a.

[2] *De principiis*, R. I, 1.10–11. Damascius se sprijină aici pe problema clasică a infinitului: vezi Aristotel, *Fizica*, III, 6; *Metafizica*, 1067 a 20–23, precum și Plotin, *Enneade*, VI, 6, 3.1–3.

[3] Termenul este forjat de Proclus, la care apare pentru prima dată, în expresia „totalitate inteligibilă", care desemnează completitudinea paradigmatică a lumii inteligibile, a ființei veritabile, descrisă în ipoteza a doua din *Parmenide*

Dar atunci, Damascius observă că, față de acest sens al *totului*, nici măcar principiul nu se mai poate individualiza; principiul însuși nu se mai poate sustrage acestui *tot*. Căci, dacă ar exista *ceva* care nu intră în totul, ci rămâne *în afară*, atunci totul însuși nu ar mai avea sensul lui absolut, ci ar fi un *tot* incomplet, un *tot* din care lipsește ceva. Dar un *tot* din care lipsește ceva este o contradicție în termeni, este absurd. În concluzie, dacă luăm în calcul ce înțelegem prin *totul*, principiul nu poate să fie „dincolo de tot", iar totul nu poate fi „după principiu". Principiul nu poate ocupa decât locul cel mai înalt din *totul*, adică locul limitei superioare — însă nu poate ieși *dincolo* de totul. În consecință, Damascius va spune că:

> principiul este limita superioară, iar ultimul <lucru care procede> de la principiu este limita inferioară; așadar totul este cu limitele sale (*De principiis*, R. I, 1.12–2.1)

Damascius merge însă și mai departe, analizând problema și din perspectiva principiului. El observă că nici sensul prim al principiului — așa cum îl înțelegem în primă instanță — nu ne îndreptățește să separăm principiul de totul. Astfel, principiul este înțeles în raport cu lucrurile pe care le produce, cu lucrurile care vin de la el: „principiul este coordonat cu cele ce vin de la el, căci în raport cu acestea el se numește și este principiu" (*De principiis*, R. I, 2.1–2). Într-adevăr, chiar și în formularea aporiei inițiale, principiul era numit *principiu unic al totului*, așadar sensul lui era legat de cel al totului. Există astfel o dublă condiționare între principiu și totul: pe de o parte, principiul este înțeles în relație cu totul pe care îl guvernează, așadar el este principiu tocmai prin coordonarea sa cu totul. Pe de altă parte, totul însuși este propriu-zis totul — adică această pluralitate limitată și cuprinzătoare — tocmai datorită prezenței principiului, care îi oferă unitate și ordine. Astfel, s-ar părea că totul nu lasă principiul în

---

(cf. Proclus, *Teologia platonică*, III, 95.15; V, 138.4; *In Timaeum*, I, 390.21; 426.24). Damascius preia acest termen pentru a indica totul în sensul lui cel mai larg, absolut.

afara sa și nici principiul nu poate fi principiu în mod independent de cele ce vin de la el, pe care le guvernează și le ordonează. De aceea, Damascius va spune că:

> prin „totul“ înțelegem cele ce sunt plurale și au o coordonare unică, astfel încât în totul se află și principiul (*De principiis*, R. I, 2.3–4)

Principiul nu poate fi separat de totul — pentru a nu pierde sensul însuși al totului — și, în plus, tocmai prezența principiului este cea care dă sensul propriu *totului*. Astfel, prin prezența principiului, totul este limitat și complet (căci nici măcar principiul nu este în afara lui), este ordonat și primește o structură și o unitate proprie, care îi permit să fie propriu-zis *totul*. Prin prezența principiului, totul este o *coordonare unică*[1].

Pentru a întări cele spuse, Damascius face încă o precizare, care vine să răspundă unor posibile obiecții. Astfel — din perspectiva comună a tradiției neoplatonice — s-ar putea obiecta că principiul care este *dincolo de totul* nu este *ceva* anume, care să poată fi inclus în totul, respectiv care să rămână într-un fel *în afara* totului. În al doilea rând, se poate obiecta că *dincolo* nu are sensul lui *în afară*, deoarece anterioritatea principiului nu este anterioritatea unui obiect care să rămână *pe dinafară*, ci este o anterioritate ce ține de o ordine ontologică diferită: mai precis, principiul nu este de natura totului și, de aceea, nu poate fi inclus

[1] Expresia „coordonare unică“ (μία σύνταξις) se regăsește în *Republica*, 462 c 10. Preluată de Plotin, expresia se referă la unitatea și acordul tuturor lucrurilor din univers, chiar și al celor care în primă instanță par contrare. Întreaga realitate este o *coordonare unică* — datorită principiului unic care o guvernează, oferindu-i unitate, ordine și armonie (vezi Plotin, *Enneade*, II, 3, 7.14; III, 2, 2.31; III, 3, 1.11; V, 1, 9.14). La Damascius, expresia este recurentă: R. I, 2.3; 2.9; 13.1; 52.29. Ceea ce observă Damascius — față de Plotin — este faptul că această *coordonare unică* a totului și-ar pierde sensul dacă am sustrage din ea principiul însuși, care dă totului sensul său deplin de pluralitate completă și limitată. În consecință, prima variantă propusă — aceea a unui principiu în afara totului — nu poate fi acceptată.

în totul. Damascius răspunde acestor posibile obiecții, oferind încă o definiție a *totului*:

> numim totul în sens absolut <toate> cele pe care le concepem într-un fel sau altul (*De principiis*, R.I, 2.5: καὶ ὅλως πάντα λέγομεν ἁπλῶς ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν)

Prin această definiție, Damascius lărgește sfera totului și îi dă un alt mod de constituire. În primul rând, *totul* nu se mai referă doar la suma lucrurilor care există în lumea fizică[1]. În al doilea rând, *totul* definit de Damascius depășește pe cel definit de Plotin și ajuns deja „tradițional". Astfel, la Plotin, *totul* era sfera intelectului divin, care gândea toate lucrurile existente și le făcea să existe concomitent cu acest act de a le gândi. El cuprindea astfel toate lucrurile în manieră paradigmatică.

În schimb, Damascius aduce lucrurile la un alt nivel, și de aceea *totul* devine mai cuprinzător și mai strict, nelăsând nimic în afara sa. Astfel, pentru Damascius, totul nu mai este determinat de o gândire divină, în care lucrurile sunt prezente în manieră inteligibilă, ca ființe propriu-zise. Din contră, Damascius coboară la sensul concret al gândirii noastre și la ceea ce înseamnă *totul* în această gândire[2]. *Totul* nu mai este tot ceea ce este prezent în gândirea intelectului divin, ci tot ceea ce este prezent în gândirea noastră. În această analiză, Damascius va fructifica modul „comun", am putea spune, în care gândim noi *totul*, respectiv *principiul*. Altfel spus, el nu pornește de la definirea unui

---

[1] De pildă, în analiza lui Aristotel asupra diferenței dintre infinit și tot, *totul* era până la urmă universul, lumea aceasta, dincolo de care nu mai există nimic altceva. Infinitul nu poate fi mai mare decât cerul, ceea ce înseamnă că cerul este limita maximă până unde se poate înainta. În schimb, Damascius nu se mai oprește la o astfel de limită.

[2] Această schimbare de perspectivă trebuie înțeleasă în contextul mai larg în care, începând cu Iamblichos, se consideră că sufletul uman a coborât total din intelectul divin. În consecință, punctul reper al analizei filozofice nu mai este intelectul divin, ci sufletul uman, acest nod al întregii realități, situat între natura divină și cea fizică.

principiu absolut, pe care gândirea nu îl poate cuprinde, respectiv de la definirea unui tot absolut la care gândirea noastră are un acces mediat, niciodată total. Din contră, el pornește de la ceea ce înseamnă „pentru noi” *principiul* și *totul*. În loc să pornească de sus în jos, Damascius pornește de la acest „jos” în care ne aflăm în primă instanță, de la această atitudine inițial bulversată în care se descoperă gândirea noastră față de concepte precum *principiul* și *totul*, pe care, în primă instanță nu știe cum să le situeze unul față de celălalt. El va „amenda“ ulterior această atitudine inițială, încercând să o rafineze, să o înalțe spre contemplarea principiilor prime. În același timp, însă, el va ține mereu cont de aceste aporii reiterate, în care gândirea noastră continuă să cadă, la fiecare nivel al înaintării.

Așadar, în primă instanță, *totul* înseamnă „toate lucrurile pe care le gândim, *într-un fel sau altul* (ὁπωσοῦν)“. Această ultimă precizare este foarte importantă: desigur, gândirea noastră nu poate cuprinde în sens adecvat anumite lucruri. De pildă, chiar principiul: deși vorbim despre el și îl gândim într-un fel, nu înseamnă că putem să îl definim, sau că putem să îl gândim în mod direct. De fapt, gândim principiul într-o manieră inferioară și inadecvată lui. Totuși, Damascius arată că *totul* cuprinde chiar și ceea ce gândim în acest fel incomplet sau nu complet adecvat. Simplul fapt că principiul este prezent — chiar și într-o formă imprecisă — în gândirea noastră, îl face să intre în ceea ce numim *totul*. Mai precis, orice am gândi noi că este principiul intră în *totul* a ceea ce gândim. În acest caz, este evident că principiul sau ceea ce numim principiu nu poate fi *dincolo* de totul, de vreme ce deja îl gândim într-un fel.

Observăm că, pe de o parte, *totul* este cel dincolo de care nu mai putem gândi nimic, iar pe de altă parte totul este tot ceea ce gândim. Altfel spus, totul este spațiul cel mai larg pe care îl poate subîntinde gândirea. Dar, față de acest sens absolut al totului, principiul nu mai poate fi *dincolo*, din două motive: fie pentru a nu pierde sensul *totului*, care nu lasă nimic în afara sa, fie pentru

că, dacă îl gândim ca „dincolo de totul“, principiul va fi un lucru gândit, devenind un element din *totul*, din *tot* ceea ce gândim. În concluzie, principiul prim și unic al totului nu poate fi dincolo de totul — cel puțin nu în această manieră care separă principiul și îl instituie *în afara* totului[1]. Astfel, prima parte a chiasmului problematic se arată a fi impracticabil.

În acest caz, va trebui încercată cea de-a doua variantă, anume ideea că *principiul este în totul*, respectiv *totul este cu principiul*[2] (b și b'). Această a doua variantă pare să decurgă în mod direct din respingerea primei variante. Astfel, dacă totul trebuie să fie o coordonare unică a pluralelor, principiul intră și el în aceasta, ca limită superioară a totului. Este ceea ce Damascius spunea — cu titlul de ipoteză — în aporia inițială: anume că principiul ar putea fi „vârful“[3] totului, cel de la care procede totul. Așadar, dacă principiul ar fi inclus în totul, el nu ar putea ocupa

---

[1] Desigur, așa cum vom vedea în continuare, Damascius însuși va reveni la expresia „dincolo de totul“, însă îi va da un alt sens, încercând să rezolve astfel aporia inițială a principiului.

[2] În aporia inițială, Damascius formulase această a doua variantă spunând că totul este „cu principiul“ (σὺν αὐτῇ); atunci când reia propriu-zis această variantă, Damascius preferă expresia πάντα μετὰ τῆς ἀρχῆς, cu prepoziția μετά în loc de σύν.

[3] Vârful (κορυφή) totului nu trebuie înțeles doar ca punctul cel mai înalt la totului, însă care ar rămâne distinct și departe față de părțile „de jos“ ale totului, fără nici o legătură cu acestea. Κορυφή este într-adevăr punctul cel mai înalt, însă în sensul de punct inițial, sau *cap* de la care pornesc toate celelalte, care le generează pe toate și le guvernează, rămânând astfel în legătură cu ele. În felul acesta, ceea ce în exterior este plural, în interior este unitar, iar pluralitatea este determinată tocmai de unitatea anterioară. Ideea unui cap comun pentru lucruri distincte, sau chiar opuse, trimite la Platon, *Phaidon*, 60 b 8: durerea și plăcerea sunt legate, ca și cum ar avea un cap unic. În neoplatonism ideea este des întâlnită, cu referire la principiul unu, care precede și determină pluralitatea lucrurilor ce compun totul și care pot fi uneori chiar contradictorii. O imagine sugestivă în acest sens o întâlnim la Plotin (*Enneade*, VI 5, 7.7–11): față de unul anterior, ființele sunt precum fețele multiple ale unui singur cap (κορυφή); acestea toate privesc în afară și de aceea sunt incapabile să perceapă unitatea simplă de care ele depind. Proclus folosește și el această idee a unului ca un cap unic anterior contrariilor (vezi, de pildă, *Comentariul la Parmenide*, 741.4).

decât locul cel mai înalt, al cauzei generatoare, al limitei superioare a *totului*.

Totuși, Damascius respinge și această alternativă, iar explicația lui în acest sens este una foarte scurtă:

> Dar dacă totul este împreună cu principiul, principiul totului nu poate fi ceva anume, căci atunci <principiul> ar fi inclus în totul; de aceea, coordonarea unică a tuturor, pe care o numim totul, rămâne fără principiu și fără cauză, pentru a nu înainta la infinit. (*De principiis*, R.I, 2.8–10)

El preia, de fapt, opinia comună gânditorilor neoplatonici, conform căreia principiul totului nu poate fi el însuși ceva din totul[1]. Argumentul său este că, dacă principiul ar fi ceva din totul, atunci am obține un nou *tot*, care include principiul, iar acestui *tot* ar trebui să îi căutăm în continuare un alt principiu, înaintând astfel la infinit — dacă fiecare nou principiu obținut ar intra din nou în alcătuirea totului.

Observăm o tensiune între cele două direcții ale gândiri: pe de o parte, sensul *totului* ne obligă să includem și principiul în *totul*; pe de altă parte, includerea principiului în *totul* și gândirea lui ca atare, drept *ceva* din totul, ne face să pierdem sensul principiului. Dacă separăm principiul de totul, pierdem totul; în schimb, dacă includem principiul în totul, pierdem principiul. În concluzie, ambele situări propuse pentru principiul totului — atât ca dincolo de totul (a) cât și ca inclus în totul (b) — sunt respinse. Principiul totului nu poate fi stabilit în raport cu totul: nici în afara, nici înăuntrul lui. De asemenea, *totul* nu poate fi

[1] Vezi Plotin (*Enneade*, III, 8, 9.39–42), care arată că principiul nu poate fi ceva din *totul*, pentru că atunci el nu ar mai putea da naștere totului însuși. Vezi de asemenea *Enneade*, V, 3, 13.2–5, unde Plotin pune în legătură expresia „dincolo de toate și dincolo de intelect“ cu faptul că principiul nu este *ceva din totul*. Vezi de asemenea *Enneade*, V, 5, 13.20–21: „principiul nu este nici toate, nici ceva dintre toate“. Proclus preia această idee în *Teologia platonică*, II, 37.24–25: principiul unu nu poate fi ceva din toate, de vreme ce toate provin de la el.

înțeles nici ca fiind după principiu (a') — lăsând principiul în afara sa — nici ca incluzând principiul (b').

**2. A doua aporie**

Damascius merge însă și mai departe, pentru a pune în evidență dificultățile implicate de conceptul de „principiu al totului". De data aceasta, el pornește de la *totul* și se întreabă cum este situat acesta față de principiu. În acest sens, Damascius formulează o aporie pornind de la o afirmație a lui Aristotel: „orice lucru trebuie sau să fie principiu, sau <să provină> de la un principiu"[1]. Din expresia lui Aristotel deducem că, o dată admisă existența principiului, realitatea se împarte în două: în principiu și în ceea ce vine de la principiu. Damascius, însă, va aplica această afirmație la cazul totului: ce este totul însuși? Este el principiu, sau provine de la principiu? Damascius va observa că, în cazul totului, nici una dintre alternativele formulate de Aristotel nu este acceptabilă.

În primul rând, dacă totul ar proveni de la principiu, am ajunge din nou la ipoteza (a), pe care Damascius a combătut-o deja: anume aceea că principiul ar fi în afara totului. Dar, așa cum s-a arătat mai sus, în afara totului nu poate fi nimic. În al doilea rând, totul nu poate fi el însuși principiu, căci ar însemna că totul produce la rândul lui ceva, care rămâne, din nou, în afara totului, ca un efect al totului. Dar în afara totului nu poate fi nimic, nici măcar în sensul a ceva inferior față de totul.

În consecință, totul nu poate fi nici principiu, nici nu poate proveni de la principiu, și nici nu poate să conțină principiul, ca

---

[1] Aristotel, *Fizica*, III, 203 b 6. În acest context, Aristotel arată de ce unii filozofi au făcut din infinit un principiu: orice lucru trebuie sau să fie principiu, sau să provină de la principiu; dar infinitul nu poate avea un principiu înaintea sa (căci acest principiu ar limita infinitul, făcându-l să nu mai fie infinit); în concluzie, el trebuie să fie principiu. În schimb, Damascius aplică afirmația lui Aristotel tocmai asupra *totului*, pe care, în linia analizelor aristotelice, l-a definit mai înainte ca având limite.

pe unul dintre elementele sale. La rândul său, principiul nu poate fi nici înaintea totului, nici inclus în totul, și nici totul însuși.

Cele două aporii cu care începe tratatul lui Damascius vizează de fapt posibilitatea de a gândi *totul* și *principiul* într-un raport oarecare. Damascius arată însă că este imposibil — cel puțin în primă instanță — să stabilim un astfel de raport direct, deoarece felul însuși în care noi gândim *totul* nu poate fi în acord cu felul în care gândim *principiul*. La nivelul gândirii noastre obișnuite, la nivelul a ceea ce înțelegem noi prin *principiu*, respectiv prin *totul*, este imposibil să stabilim ce ar însemna cu adevărat un *principiu unic al totului*. Aceasta este situația în care ne aflăm în mod obișnuit: anume în imposibilitatea de a gândi principiul totului. Aceasta este situația de la care pornim, și pe care Damascius a ținut să o evidențieze încă de la început.

Totuși, consecința acestei imposibilități, a acestei aporii fundamentale în care ne aflăm, nu este în nici un caz suprimarea acestei probleme (a principiului totului), nici renunțarea la ținta cea mai înaltă a gândirii neoplatonice. Din contră, Damascius va face un pas surprinzător, anume el va încerca să gândească principiul pornind tocmai de la aceste aporii inițiale, care arată că principiul nu poate fi gândit nici ca un lucru anume (care ar intra în totul), nici ca o entitate exterioară totului (care din nou ar intra în totul, prin simplul fapt că e gândită într-un fel), nici ca fiind totul însuși.

## *C. „Unul-tot anterior totului" și ieșirea parțială din aporie*

### 1. Unul și unificatul ca principii

După această primă parte aporetică — ce pare să „traseze terenul" analizei prin marcarea dublei imposibilități[1] de a gândi *principiul totului* —, Damascius trece la o discuție mai amănunțită a felului în care totul și principiul au fost deja gândite în

[1] Imposibilitatea este dublă, desigur, pentru că este privită și din perspectiva principiului, dar și din perspectiva totului.

tradiția neoplatonică. Intenția acestei analize este una dublă: pe de o parte, aceea de a identifica în continuare aporiile recurente ale principiului totului, iar pe de altă parte aceea de a identifica — pornind de la aceste aporii — maniera ultimă în care trebuie înțeles principiul absolut, cel care ar depăși dificultățile de până acum.

Damascius pune mai întâi în evidență acele caracteristici ale totului pornind de la care putem face trecerea înspre principiu. El arată că „totul este văzut în pluralitate și, în același timp, într-o anumită distincție" (*De principiis,* R. I, 2.17). Altfel spus, totul este o pluralitate, însă nu o pluralitate de lucruri identice — așa cum ar fi de pildă un număr format din unități identice — ci o pluralitate de lucruri care se disting între ele, care intră sub genuri și specii diferite. Pluralitatea și distincția ies în evidență la prima privire pe care o acordăm realității în care trăim. Totul este, în fond, pluralitatea diversă a ființei, atât a celei sensibile, cât și a celei gândite. Dar tocmai aceste caracteristici ale totului ne fac să căutăm un principiu al totului. Ele sunt cele care ne „intrigă" și ne fac să ne punem întrebarea: de unde și cum au apărut toate acestea? Este întrebarea pe care și-o pune și Damascius: „cum se face că a apărut imediat o anume distincție și pluralitate?" (*De principiis,* R.I. 2.18-19). Urmând doctrina comună neoplatonică, el va spune:

> Poate că totul nu este în distincție și în pluralitate sub toate aspectele, ci vârful celor plurale este unul, iar monada celor distinse este unificatul (*De principiis*, R.I, 2.19–20)

Totul s-a arătat a fi plural și distinct, însă *nu sub toate aspectele*, sau *nu complet*, *nu peste tot*, *nu întru totul*[1]. Totul nu poate fi *doar* plural, căci, așa cum arătase deja Plotin, o pluralitate pură, infinită, ar fi absurdă: ea n-ar putea fi gândită și n-ar putea nici măcar să se constituie ca pluralitate. Același argument se poate face și pentru distincție. În concluzie, *totul* este plural și în

---

[1] Termenul πανταχῇ conține rădăcina πάντα, *totul*; exprimarea lui Damascius este într-un fel circulară: *totul* este în pluralitate și distincție, însă nu *întru totul*.

distincție, însă el nu poate fi doar plural și nu poate fi doar în distincție, ci trebuie să existe ceva care unifică totul, restrângând pe cele distincte, respectiv pe cele plurale. Totul se constituie mai degrabă din întâlnirea pluralității cu unitatea care restrânge pluralitatea, respectiv din întâlnirea distincției cu unificarea ce restrânge pe cele distincte.

Totul nu poate fi gândit ca totul decât dintr-o perspectivă înglobatoare, din care el nu mai apare ca plural și distins, ci ca unificat, respectiv unitar. Această perspectivă înglobatoare este dată de unu, respectiv de unificat: acestea restrâng pluralitatea, respectiv distincția totului, făcând din el un *tot* propriu-zis. Dar ce sunt acest unu, vârf al pluralelor, respectiv acest unificat, monadă a celor distinse?

La prima vedere, răspunsul pare de la sine înțeles: unul și unificatul sunt tocmai ipostazele prime din schema generală a realității neoplatonice, așa cum a fost ea alcătuită deja de Plotin. Unul este principiul prim, non-plural, unul primei ipoteze din *Parmenide*, descris ca acela care suprimă orice aspect plural al ființei (părți, întreg, început, sfârșit, formă, timp, etc.). El este așadar opus pluralității. În schimb, unificatul este a doua ipostază principială, pe care Plotin o numea intelect[1], iar filozofii anteriori o numeau ființă. El este acela pe care ipoteza secundă din *Parmenide* îl descrie ca pe un unu-plural ce traversează întreaga

[1] Termenul însuși de „unificat“ nu apare la Plotin; totuși, în *Enneade*, VI, 6, 9.29–31, se face diferența între ființele distincte și ființa în sensul ei cel mai înalt, anterioară distincției: ființa în sine (τὸ ὄν) este numărul unificat (ἀριθμὸς ἡνωμένος), pe când ființele plurale (τὰ ὄντα) reprezintă numărul desfășurat. După Plotin, termenul apare din nou la Porfir: vezi *Sententiae*, 37.24, *Vita Pythagorae*, 49.15. Iamblichos folosește termenul de unificat (*De mysteriis*, I, 5.61; I, 9.50) pentru a indica unitatea zeilor, anterioară diviziunii lor pe clase; lumea unificată a zeilor umple toate ființele, rămânând însă unitară, așadar anterioară distincțiilor specifice ființelor. Proclus este primul care dă termenului de *unificat* un sens „tehnic“. Unificatul este ființa veritabilă, inteligibilă, mai precis primul ei moment, cel mai înalt și mai unitar (vezi *Teologia platonică*, I, 4, 18.17–20, unde Proclus se referă la pasajul din *Sofistul*, 245 b). După unul absolut, procesiunea ființei începe tocmai de la acest prim moment unificat.

sferă a ființei, unificând astfel toate părțile ființei, dar însoțind ființa în toată pluralitatea în care aceasta se desfășoară. De asemenea, unificatul corespunde ființei din *Sofistul*, 245 b: aceasta are o unitate proprie, însă nu este unul însuși, anterior. Ființa stă sub condiția unului sau este afectată de unu, însă rămâne totuși diferită de el, deoarece, în esența ei, ea este plurală.

Dacă unul este opus pluralității, fiind cel care restrânge pluralitatea totului, unificatul este ființa veritabilă, inteligibilă și unitară, care restrânge distincțiile dintre ființe. Știm că Plotin considera că în intelectul divin (ființa cea mai unificată) nu mai există distincțiile proprii ființelor determinate, ci toate formele sunt prezente în manieră unitară, fără a mai fi separate propriu-zis.

### 2. „Unul-tot anterior totului"

Totuși, ceea ce este nou în contextul de față al analizei lui Damascius este faptul că, pentru el, nu numai unificatul este totul, ci și unul este totul. La Plotin, intelectul divin era totul: într-o manieră paradigmatică, el conținea rațiunile de a fi ale tuturor lucrurilor. În schimb, unul nu mai era *totul*, ci *dincolo de tot*, fiind dincolo de intelect; unul era doar *puterea totului*[1], acea putere de a genera totul conținut de intelect, însă rămânea el însuși *dincolo de totul*. În schimb, Damascius consideră că, atât unificatul, cât și unul anterior, sunt maniere din ce în ce mai unitare ale totului însuși. Trecerea de la totul propriu-zis (ca pluralitate în care funcționează deja distincția) la unificat și apoi la unu se face prin simplificarea și „concentrarea" totului într-o

---

[1] Plotin, *Enneade*, V, 1, 7.9–10 (τὸ ἓν δύναμις πάντων). De asemenea *Enneade*, V, 4, 2.39–40: „acela [unul] este puterea tuturor, pe când celălalt [intelectul] este deja totul" (ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα). Totuși, această indicație, conform căreia unul ar fi puterea totului, este cea care deschide calea înțelegerii principiului prim ca fiind deja totul. Astfel, Porfir va spune că toate lucrurile sunt în toate: în intelect, totul este în mod inteligibil, iar în cel de dincolo de intelect (așadar în principiul de dincolo de ființă), totul este într-o manieră non-inteligibilă și supra-esențială (sau supra-ființială) (vezi Porfir, *Sententiae*, 10).

unitate din ce în ce mai strânsă, reducând mai întâi distincțiile din cadrul totului, unificându-le, apoi reducând la unitate însăși pluralitatea specifică totului.

Atunci când spune că unul însuși este totul, Damascius urmează de fapt stringențele — sau avertismentele — celor două aporii cu care a început tratatul *Despre primele principii*. Astfel, prima aporie arăta că principiul nu poate fi nici *în afara* totului, nici *în* totul. În consecință, Damascius nu va include unul în totul, dar nici nu-l va izola de totul. Unul nu este nici în totul, nici în afara totului, ci *unul este* chiar *totul*. În acest sens, Damascius aduce un argument deja clasic, pe care îl întâlnim și la Plotin și Porfir: „el nu este unu în sensul de minim, așa cum se pare că a spus Speusip" (R.I, 2.25–3.1). Dacă totul este o pluralitate completă, desăvârșită, atunci principiul totului — adică unul — nu poate fi inferior totului. Dacă totul este maximul posibil pe care îl putem gândi, unul nu poate avea sensul unui minim. El nu neagă și nu suprimă totul; din contră, el este chiar totul, el cuprinde totul[1].

Dar aici intervine „corecția" sau stringența impusă de cea de-a doua aporie cu care începe tratatul *De principiis*. Aceasta arată că totul însuși nu poate fi principiu. De aceea, unul însuși nu se identifică pur și simplu cu totul, în sensul cel mai de jos al totului — anume ca pluralitate și distincție. Unul este totul, însă într-o manieră anterioară desfășurării plurale a totului:

> acest unu este tot ceea ce sunt pluralele în procesul diviziunii lor, numai că el este toate acestea anterior diviziunii, prin indivizibilitatea lui absolută (*De principiis,* R.I, 2.24-25)

[1] Ideea că unul nu poate fi un minim apare și la Plotin (*Enneade*, VI, 9, 6.4), care însă nu îl amintește pe Speusip, și la Porfir (*Comentariul la Parmenide*, cf. P. Hadot, 1968, vol. II, pp. 65–113), care, ca și Damascius, critică poziția lui Speusip. Deși oferă același argument, Plotin și Porfir ajung la o soluție întrucâtva diferită de cea a lui Damascius. Cei doi arată că unul este indivizibil, nu pentru că ar fi lucrul cel mai mic cu putință, ci, din contră, pentru că este o putere nelimitată. Totuși, pentru Plotin — urmat de Porfir — această putere nelimitată nu este ea însăși totul, ci este *dincolo de totul.*

În consecință, ținând cont de aporiile inițiale ale principiului — mai precis, de aporiile relației dintre principiu și totul — Damascius descrie unul (acest principiu prim al tradiției neoplatonice[1]) printr-o relație foarte nuanțată între unitate și totalitate, între unu și totul: „unul însuși este totul, anterior totului“ (R.I, 3.3).

„Unul-tot anterior totului“ (ἓν πάντα πρὸ πάντων) pare a fi un compromis între stringențele și imposibilitățile expuse în aporiile inițiale ale principiului prim. El este acel punct de mijloc care reușește să nu cadă nici într-o extremă, nici în cealaltă, din cele asupra cărora avertizează aporia. Iată cum gândește Damascius această soluție extremă. În primul rând, „unul-tot anterior totului“ nu este separat de totul, izolat *în afara totului* (precum în varianta (a) din prima aporie), în acel spațiu care — din perspectiva totului — este imposibil de gândit și chiar absurd. Între unu și totul nu mai este o relație de excludere; din contră, „unul-tot anterior totului“ este chiar *totul*. El este „unul care a absorbit totul“[2]. În al doilea rând, „unul-tot anterior totului“ nu este *ceva* din totul (precum în varianta (b) din prima aporie) și nici totul însuși, ca pluralitate limitată (precum în a doua aporie), ci el este anterior pluralității totului, fiind cel care — prin

[1] Desigur, ne referim la linia predominantă a tradiției, care a păstrat unul ca principiu prim, având însă în vedere că există și cazuri — precum cel al lui Iamblichos — care par să se abată de la această linie.

[2] Damascius, *De principiis*, R.I, 3.1 (ἀλλ᾽ ἓν ὡς πάντα καταπιόν). Este interesant de observat că Damascius preia aici o expresie pe care Plotin o folosea pentru intelectul divin, care conține și el totul, în manieră paradigmatică. Este vorba de termenul καταπίνω, care înseamnă propriu-zis *a înghiți*; acesta apare în mitul zeului Cronos, care își înghite propriii fii (vezi Hesiod, *Teogonia*, 459, precum și *Fragmentele orfice*, fr. 82, 129, 146, 167). La Plotin (*Enneade*, V, 1, 7.31), această imagine devine o metaforă pentru intelectul divin, care înghite din nou ființele pe care le-a generat, păstrându-le astfel mereu în sine. Plotin vrea să indice astfel plenitudinea și perfecțiunea fără nici o lipsă a intelectului divin. Aceeași idee este reluată de Proclus (*Comentariul la Timaios*, II, p. 93.18–19). În schimb, observăm că la Damascius metafora nu se mai referă la ipostaza secundă (intelect sau unificat), ci la unul anterior. Acest lucru se datorează faptului că, pentru Damascius, nu numai unificatul (așadar intelectul divin) este *totul*, ci și unul anterior este *totul*.

anterioritatea sa față de pluralitate — face cu putință pluralitatea însăși:

> Unul a strâns totul laolaltă în simplitatea sa și a făcut ca totul să fie unu. Tocmai de aceea totul procede de la unu: pentru că unul însuși este totul, anterior totului (*De principiis,* R.I, 3.2)

Unul nu se identifică cu nimic din totul; din contră, în el, totul însuși se identifică cu unul. La acest nivel, totul nu mai are funcția de a îngloba lucrurile (caz în care principiul însuși ar fi cuprins în totul și subsumat acestuia), ci pluralitatea totului este simplificată și subsumată unului. Unul este totul înainte de desfășurarea plurală a totului, în sensul că totul însuși nu se poate desfășura decât pornind de la această inițială unitate a lui în unul anterior.

În concluzie, „unul-tot anterior totului“ pare să fie ieșirea din aporiile principiului: astfel, el este împreună cu totul, însă fără a se identifica cu ceva din totul și nici cu totul în ansamblu; de asemenea, el este *dincolo de totul*, însă fără a fi *în afara* totului. „Unul-tot anterior totului“ este cauză a totului — fiind cel de la care procede totul — tocmai pentru că el însuși este totul; totuși, el este în același timp anterior totului, fiind anterior pluralității totului. El este *dincolo* nu pentru că iese în afara pluralității totului, ci pentru că reduce această pluralitate la unitate. Observăm că Damascius a trecut de la un prim sens al anteriorității principiului — care presupunea excluderea principiului *în afara* totului — la un al doilea sens, anume acela în care principiul este anterior față de pluralitatea totului și restrânge totul în unitate.

### *D. Recurența aporiei*

Totuși, această ieșire din aporie nu este decât una parțială, deoarece Damascius va descoperi în continuare alte dificultăți ale admiterii propriei sale soluții. El însuși va observa că principiul propus de el reintră — pe altă cale — în aporiile care au fost expuse la începutul tratatului și că, din această cauză, trebuie

depășit. Concluzia lui se sprijină pe felul în care înțelegem noi acest principiu numit „unul-tot anterior totului". Analiza lui Damascius va juca tocmai în spațiul foarte îngust dintre principiu și gândirea principiului, dintre admiterea unui principiu al totului și felul în care principiul admis își pierde demnitatea sa de principiu prim atunci când intră în angrenajul gândirii noastre totalizatoare. Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să remarcăm care este relația dintre cele trei maniere ale *totului* deja discutate: unul-tot-anterior-totului, unificatul și totul plural.

### 1. Cele trei maniere ale totului

Damascius observă faptul că: „atunci când vom desface gândirea noastră pentru a cuprinde totul, nu vom predica totul într-o singură manieră, ci în cel puțin trei moduri: unitar, unificat și plurificat" (R.I, 3.5-7). Trebuie să observăm că cele trei moduri ale totului sunt enunțate în mod intenționat în această ordine — de la cel unitar la cel plural — pentru că, din punct de vedere „ontologic"[1], maniera unitară nu este obținută din cea plurală ci, din contră, o precede pe aceasta și o face posibilă. Ierarhizarea celor trei feluri de *tot* rezultă și din indicația lui Damascius, cum că acestea trei sunt: „de la unu și în raport cu unul, după cum obișnuim a spune" (*De principiis,* R.I, 3.8).

Damascius reia aici două expresii prin care Aristotel descria unitatea ființei, anume ca dependență față de o categorie unică (ἀφ' ἑνός) și ca raportare a semnificațiilor la un termen unic (πρὸς ἕν)[2]. Aristotel vorbește în aceiași termeni despre bine (în sensul că toate bunurile provin de la o origine comună și converg

[1] Desigur, totul-unitar, care corespunde „unului-tot anterior totului" este anterior ființei propriu-zise (care se situează la nivelul unificatului). De aceea, termenul „ontologic" este impropriu în acest context; dacă îl folosim, ne referim doar la rangul pe care îl au cele trei feluri de *tot* în ierarhia generală a realității.

[2] Vezi Aristotel, *Metafizica*, 1003 a 33. Vezi, de asemenea, P. Aubenque, „Les origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être", în *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Chiers de Fontenay, 19–22, ENS, 1981, pp. 63–76.

spre un același bine) [1], precum și despre unu: acesta se spune în mai multe feluri, dar de fiecare dată față de unul prim[2]. În același fel, cele trei tipuri de *tot* ale lui Damascius sunt „de la unu și în raport cu unul (ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν)". Aici, textul comportă o echivocitate, poate nu întâmplătoare, legată de interpretarea cuvântului ἕν. Astfel, s-ar putea înțelege că cele trei sensuri ale *totului* sunt în raport cu *un singur termen* (care ar putea fi *totul*), dar se poate înțelege și că sensurile sunt în raport cu *unul însuși*. Pentru a găsi interpretarea corectă a textului, trebuie să ne amintim că Damascius a spus mai înainte că *totul* subzistă tocmai prin aceea că el provine de la unu. Așadar, *totul* plurificat (ca și cel unificat) este un sens derivat de la cel prim, de la *unul care este totul*.

În consecință, termenul „de referință" (în raport cu care sunt înțelese celelalte) nu este *totul* cel mai de jos, cel văzut în pluralitate și în distincție, ci, din contră, este *totul* în sensul lui unitar. Acesta este „unul-tot anterior totului", pornind de la care își primesc sensul și „realitatea" celelalte două tipuri de *tot*, derivate, subsumate. Unitatea dintre cele trei feluri de *tot* este dată de raportarea lor comună la termenul cel mai unitar. În plus, ceea ce numim în mod obișnuit *totul* — adică totul în pluralitate și în distincție — își primește sensul tocmai de la acest unu primordial, care este *unul-tot anterior totului*.

Ceea ce vrea să sublinieze Damascius este că, deși cele trei înțelesuri ale *totului* sunt distincte și fiecare are ceva specific, totuși ele nu sunt independente, nu sunt lipsite de legătură. Ele sunt într-o unitate organică, pe de o parte (ἀφ' ἑνός) deoarece ele provin de la un termen prim, pe de altă parte (πρὸς ἕν) deoarece fiecare dintre ele este *totul*, deși într-un mod specific. Deoarece sunt ἀφ' ἑνός, adică provin de la același termen prim (unul-tot), înseamnă că există o coordonare (σύνταξις) între cele trei niveluri (unu, unificat, totul). Pe de altă parte, deoarece fiecare are o relație cu același termen prim comun (unul-tot), înseamnă că au între ele un raport, o relație (σχέσις).

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1096 b 27.

[2] Aristotel, *Metafizica*, 1005, a 7.

Această desprindere gradată a pluralității pornind de la un principiu unitar este, de altfel, maniera comună de a gândi a tradiției neoplatonice. Ceea ce aduce Damascius în plus este faptul că el nu gândește principiul ca o unitate absolută, anterioară — și la limită opusă totului — ci ca o unitate care este deja *totul*, într-o manieră simplă, anterioară pluralității. *Totul* este astfel prezent — în maniere diferite — la fiecare nivel: și la cel comun, al realității plurale, și la cel al ființei veritabile (numită unificat) care cuprinde *totul* în manieră unificată (analogic unui gen, care cuprinde tot ceea ce sunt speciile sale, însă precede distincțiile propriu-zise dintre specii), și la cel al principiului unitar, anterior oricărei pluralități, chiar și celei a ființei unificate. Astfel, primordial și dătător de sens este tocmai acest ultim *tot*, anume cel unitar, cel al *unului-tot anterior totului*.

### 2. Dualitatea „unului-tot anterior totului“ și reintegrarea principiului în totul

Damascius gândește ca principiu această identitate unitară dintre unu și totul, tocmai pentru a ieși din aporia reciprocei excluderi a principiului și totului, respectiv din aceea a reincluderii principiului în totul. Dar atunci, de ce nu rămâne Damascius la această soluție? De ce merge analiza lui și mai departe? Tocmai pentru că există o diferență sau o ne-suprapunere între soluția oferită de Damascius și felul în care gândirea noastră preia această soluție, astfel încât soluția nu poate fi acceptată până la capăt. Iată ce spune Damascius:

> Dacă, în modul cel mai firesc, am numi totul cele ce subzistă în pluralitate și distincție, atunci vom stabili drept principii ale acestora unificatul și, mai ales, unul. Însă, dacă și pe acestea le gândim ca fiind totul și le reunim cu totul celălalt, conform relației și coordonării în care se află față de el, atunci, așa cum am spus și mai înainte, raționamentul ne va cere un alt principiu anterior totului, pe care nu se mai cuvine să îl gândim ca totul, nici să îl punem în coordonare cu cele ce proced de la el. (*De principiis*, R.I, 3.8-13)

Damascius observă că principiile propuse de el ajung să fie reintegrate în „totul“, întocmai cum se întâmpla în prima aporie formulată la începutul tratatului. Mai precis, deși Damascius a propus ca principiu prim *unul-tot anterior totului*, totuși, gândirea noastră nu poate ieși din sfera totului-plural. Ea lucrează în continuare doar la nivelul al treilea al totului — cel care implică pluralitatea și distincția. Iar ceea ce este specific acestui nivel nu este unificarea, ci este mai degrabă totalizarea. Desigur, în primă instanță noi distingem cele trei tipuri de *totul* și știm că unul este *totul* într-o manieră unitară; totuși, gândirea noastră le reunește, le pune pe toate în comun (συλλάβοιμεν)[1], obținând din nou un *tot* comun, înglobator. Dar, în felul acesta, principiul nu mai este propriu-zis principiu, pentru că este reintegrat în totul. În plus, obținem un nou *tot*, virtual, pentru care vom avea nevoie de încă un principiu, așa cum s-a arătat în prima aporie a principiului[2]. Mai mult decât atât, nimic nu garantează că acel nou principiu, o dată găsit, nu va fi la rândul lui reintegrat în totul și deci, că el nu-și va pierde din nou statutul de principiu, și așa la infinit. Gândirea noastră face aceeași mișcare pe care Damascius o punea în evidență în prima aporie: anume, gândirea reintroduce principiul în numărul celor al căror principiu este, tocmai pentru că el este gândit ca principiu, așadar într-o „coordonare unică“ (μία σύνταξις) cu cele ce vin după el[3] și în relație cu cele de după el (κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν). Dar, dacă unul intră în

[1] Verbul συλλαμβάνω are sensul de *a pune împreună*, *a reuni*, dar și sensul de *a concepe*, de *a gândi*. Așadar, unul și unificatul ajung din nou să fie gândite ca fiind totul și să fie reintegrate în ceea ce numim totul. Însă acest lucru nu poate fi admis în privința principiului. Damascius trimite la un pasaj anterior (*De principiis*, R. I, 2.8–9), în care era folosit același verb, συλλαμβάνω, la forma lui de participiu pasiv (συνειλημμένης), pentru a arăta că principiul nu poate fi ceva anume, integrat în totul, căci atunci ar trebui să căutăm un alt principiu al totului astfel format, și fie am înainta la infinit, fie totul ar rămâne fără principiu.

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 2.7–10.

[3] Într-adevăr, unul a fost propus ca „vârf al celor plurale“ (*De principiis*, R. I, 2.19–20). El este sursa non-plurală a totului, însă rămâne într-o anumită relație cu lucrurile plurale al căror vârf este.

această coordonare cu totul, el este reintegrat în totul și își pierde calitatea de principiu. Așa cum am văzut, prezența principiului coordonat cu totul este cea care dă sens totului, conferindu-i o unitate proprie, o structură, niște limite constitutive. Numai că, tocmai în măsura în care guvernează această coordonare unică a totului, unul însuși ajunge să își piardă statutul de principiu, fiind înglobat de acest *tot* coordonat. Tocmai în măsura în care este principiu al totului, *unul-tot anterior totului* ajunge să nu mai fie propriu-zis principiu prim.

# Capitolul 2

# DE LA APORIA PRINCIPIULUI LA PRINCIPIUL NECOORDONAT

Unul-tot-anterior-totului nu poate fi acceptat ca principiu absolut, ci el însuși reiterează aporia principiului. Totuși, acest aparent eșec va da un nou impuls gândirii lui Damascius. Departe de a renunța la căutarea principiului, Damascius vede în aporie tocmai *semnul* principiului, indicația superioară despre cum trebuie să fie principiul, despre cum trebuie păstrat acesta în gândire, sau despre cum gândirea însăși trebuie să se situeze în preajma principiului. Astfel, dacă unul-tot-anterior-totului sfârșește prin a fi reintegrat în totul, pierzându-și statutul de principiu, înseamnă că principiul veritabil trebuie să fie sustras totului, complet *necoordonat* cu acesta. Pornind de aici, Damascius va urmări ce se întâmplă cu gândirea noastră în fața unui asemenea principiu. Vom vedea că din aporia inițială se nasc o serie de fenomene care vor deschide drumul înspre principiul absolut, sau, mai precis, înspre „expresia" cea mai înaltă a acestui principiu absolut necoordonat. Aceste fenomene, pe care le vom analiza în capitolul de față, sunt: divinația, suprimarea discursului, înaintarea în vid înspre nimicul superior ființei, travaliile gândirii. Toate acestea ne vor conduce înspre soluția ultimă pe care o dă Damascius problemei principiului prim: anume spre principiul inefabil, despre care vom discuta în capitolul următor.

### *A. Divinația unui principiu necoordonat*

Văzând că „unul-tot anterior totului" nu poate evita aporia, Damascius vrea să se ferească de posibilitatea de a regresa la infinit,

căutând mereu alte și alte principii, unul mai anterior decât altul. El își dă seama că *unul-tot anterior totului* nu poate fi acceptat ca principiu ultim — ci trimite spre un alt principiu — tocmai din cauză că el rămâne *coordonat* cu totul al cărui principiu este. În consecință, dacă discursul nostru ajunge să caute încă un principiu, anterior chiar și *unului-tot anterior totului*, atunci înseamnă că, de fapt, principiul pe care îl căutăm trebuie să fie *necoordonat* totului[1]:

> Așadar, sufletul nostru are divinația faptului că totul, oricum ar fi conceput, are un principiu dincolo de tot, necoordonat față de totul. (*De principiis*, R.I, 4.6-7)

Damascius valorizează tocmai neputința gândirii de a obține un principiu absolut[2]. Gândirea caută în continuare un alt principiu, deoarece *unul* însuși a fost gândit în același timp ca fiind *totul*, într-o anumită manieră. Dar atunci, înseamnă că gândirea noastră tinde spre un principiu absolut al totului, însă nu doar al totului gândit ca plural sau al totului gândit ca unificat, ci al totului pur și simplu, în orice manieră l-am gândi[3]. Iar condiția pentru ca acel principiu să fie cu adevărat principiu al totului — în sensul absolut al totului — este aceea ca acest principiu să nu mai fie coordonat cu totul; altfel spus, trebuie ca acest principiu să nu mai poată fi pus alături de totul, pentru a forma

---

[1] Altfel, atâta timp cât am avea un principiu coordonat totului, am reintegra acest principiu în totul, făcându-l să nu mai fie principiu absolut.

[2] În fața acestei prime neputințe de a exprima principiul, Damascius se sprijină tocmai pe aceste aporii și imposibilități, pentru a propune perspectiva cea mai radicală din istoria neoplatonismului. Neputința de a gândi principiul nu este una acceptată cu resemnare, ci devine o metodă foarte puternică de a îndepărta din fața principiului însuși chiar și ultimele maniere — inevitabil inferioare și inadecvate — prin care acesta era indicat. Damascius descoperă prezența principiului absolut în însăși ascunderea sa, în însăși imposibilitatea de a-l exprima. Gândirea noastră, chiar dacă nu poate exprima principiului, descoperă propria sa înrădăcinare în acest principiu.

[3] Vezi explicația lui Damascius despre faptul că totul absolut înseamnă „toate cele pe care le putem gândi" (*De principiis*, R. I, 2.5).

astfel un nou *tot* comun. Acest principiu trebuie să fie complet inaccesibil manierei totalizante a totului — respectiv a gândirii noastre, care corespunde totului. Observăm că Damascius ajunge în felul acesta la un al treilea sens al anteriorității principiului față de totul[1]: principiul căutat trebuie să fie „dincolo de totul și necoordonat totului".

Totuși, cum putem înțelege faptul că, după ce a respins ipoteza unui principiu care este „ἐπέκεινα τῶν πάντων" — în chiar primele rânduri ale tratatului — Damascius revine acum și spune că sufletul nostru are totuși divinația unui principiu anterior totului (ἐπέκεινα πάντων)? Cum se poate ca ipoteza respinsă mai sus să fie acum readmisă? De fapt, trebuie să distingem între cele două maniere de a fi *dincolo* (ἐπέκεινα) de totul. În aporia inițială a totului, era vorba despre un principiu *dincolo de totul*, dar în raport cu totul, în coordonare cu totul (ἐπέκεινα τῶν πάντων), într-un *dincolo* ce se definește relativ la totul. În schimb, acum este vorba de a fi dincolo de totul, însă nu relativ la totul, ci *dincolo* în mod absolut (ἐπέκεινα πάντων), adică fără a mai fi coordonat totului.

Dintre cele două sensuri complementare ale expresiei „dincolo de ființă"[2], Damascius păstrează aici numai un sens, anume acela al transcendenței absolute, care nu mai are nici o relație cu lucrurile pe care le transcende, tocmai pentru ca nu cumva relația să relativizeze transcendența. De asemenea, remarcăm că, dacă principiul anterior — identic cu principiul absolut al întregii

---

[1] Un prim sens al anteriorității este cel din aporia inițială a tratatului *De principiis*, unde era vorba despre un principiu din afara totului (τῶν πάντων ἐκτός). Damascius a respins acest prim sens. Al doilea sens este acela din expresia „unul-tot anterior totului" (ἓν πάντα πρὸ πάντων), care însă rămâne o anterioritate parțială. Acest al treilea sens al anteriorității pe care Damascius îl propune acum este unul radical, în care principiul nu mai are nici o coordonare cu totul.

[2] Este vorba de sensul cauzalității, respectiv de sensul transcendenței. Primul sens este relativ: principiul este dincolo *față de* ființa pe care o cauzează, având astfel o relație cu aceasta. În schimb, sensul transcendent este absolut: principiul este *dincolo* de ființă, pentru că iese în afara oricărei relații cu aceasta.

tradiții — este descris ca fiind „unul-tot anterior totului“, acest principiu de acum este descris printr-o dublă suprimare a celor două aspecte ale principiului anterior: astfel, el nu mai este „totul“, ci este „dincolo de totul“ și, în plus, el nu mai este „anterior totului“ — păstrând o relație de anterioritate cu totul — ci este „necoordonat totului“[1].

Totuși, întrebarea care se ridică este următoarea: dacă avem în vedere prima aporie formulată de Damascius însuși la începutul tratatului, atunci nu cumva chiar și acest principiu — care este dincolo de tot și necoordonat totului — rămâne *în afara* totului, contrazicând astfel totalitatea totului? Sau, dacă luăm sensul celălalt al aporiei, se poate întreba dacă nu cumva acest principiu de acum intră din nou în totul, de vreme ce gândim chiar și despre el că este principiu, iar *totul* înseamnă „tot ceea ce gândim, într-un fel sau altul“.

Pentru a răspunde la această întrebare — și pentru a înțelege cum depășește Damascius însuși această problemă — trebuie să observăm modul în care Damascius introduce acest principiu în discursul său: el nu spune că acest principiu este *gândit*, ci că sufletul nostru „are divinația“ unui astfel de principiu. Ce înseamnă acest lucru?

Dacă principiile de până acum au fost obținute pornind de la *totul* și de la necesitatea de a restrânge totul sub o unitate anterioară, în schimb, la acest principiu de acum se ajunge altfel, și anume pornind de la faptul că gândirea însăși — care a obținut principiile anterioare — rămâne în aporie față de principiile pe care le-a obținut deja. Gândirea nu mai ajunge propriu-zis la acest principiu necoordonat. Din contră, tot ceea ce poate gândi gândirea noastră este un lung șir de aporii, în care totul include principiul său și are apoi nevoie de încă un principiu. Aceasta este limita maximă la care poate ajunge gândirea, cu maniera ei

---

[1] Să remarcăm că și „unul-tot anterior totului“ a fost obținut tot printr-o dublă negație: el nu era unul în sensul de minim, ci era unu-tot și, în plus, el nu era totul, într-o manieră imanentă, ci „anterior totului“.

totalizantă — desigur, o limită foarte imprecisă, foarte instabilă, mai degrabă o ne-limită. În schimb, faptul că șirul aporiilor ar fi infinit ne arată că această gândire, care nu își mai poate atinge principiul, tinde de fapt spre un principiu pe care ea însăși să nu îl mai poată include din nou în totul, adică spre un principiu necoordonat totului. Dar la acel principiu gândirea nu poate ajunge niciodată, ci ea doar *indică* spre el, prin propriile sale eșecuri repetate. Așadar, principiul prim nu apare propriu-zis în discursul despre primele principii, nu îl gândim, nu îl cunoaștem, dar știm că el trebuie să fie anterior tuturor manierelor noastre de gândire.

Acest mod de acces — în care știm de existența unui principiu, fără să știm propriu-zis ce este el, ci doar indicând spre el — este descris prin termenul de *divinație*: sufletul nostru are divinația (μαντεύεται) unui astfel de principiu. Este un termen greu de tradus în mod unitar; el înseamnă *a avea presentimentul a ceva*, *a ghici* sau *a avea divinația a ceva*. Este un termen cu o lungă istorie, pe care trebuie să o reamintim pentru a putea înțelege cum intră el într-un context de filozofie speculativă și ce exprimă acest termen la Damascius.

La origine, divinația sau arta divinației (μαντική) este arta prezicătorului, arta oraculară. Este vorba despre un mod de cunoaștere non-rațională, care ajunge la opinia adevărată, însă nu prin mijloacele obișnuite ale cunoașterii, anume prin cele deductive, demonstrative, ci prin inspirație divină sau prin interpretarea unor semne și simboluri. Pentru a înțelege care este sensul filozofic al divinației, ne vom întoarce la Platon. Acesta distinge două registre ale acestei practici: primul, inferior, este în vederea obținerii anumitor avantaje imediate ale individului (de pildă aflarea viitorului); al doilea registru este acela în care se urmărește aflarea voii divine, aflarea lucrurilor pe care divinitatea vrea să le transmită oamenilor[1]. Aceasta este divinația inspirată,

---

[1] Platon, *Phaidros*, 244 d–e. Pentru Platon, sufletul însuși are capacitatea divinației (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή) vezi *Phaidros*, 242 c 7: expunând

superioară oricărei înțelepciuni (σωφροσύνη) umane. Dar al lui Apollo, divinația inspirată este o formă de nebunie divină, pe care Platon o pune alături de arta inițiatică, de poezie și de iubire. În *Banchetul*, 202 e, Platon face legătura dintre acest tip de cunoaștere non-rațională și filozofie. El vorbește despre un tip de divinație care este arta specifică filozofului. Este vorba despre o cunoaștere care leagă două niveluri ontologice distincte: cel divin și cel uman, realizând astfel o comuniune (κοινωνία) și o mijlocire între oameni și zei, anume prin intervenția naturii intermediare a daimonului[1]. Această divinație superioară este cea care însoțește iubirea supremă, cea îndreptată spre divinitate. În această iubire, sufletul nu poate ști dinainte și în mod exact ce caută, spre ce se îndreaptă iubirea și dorința lui. Totuși, căutarea lui nu este vidă, ci el „ghicește“ într-un fel spre ce anume se îndreaptă. Sufletul are un fel de intuiție sau presentiment al scopului iubirii sale[2]. Aceasta nu este o cunoaștere împlinită, completă,

---

primul discurs despre iubire, Socrate presimte sau are divinația faptului că a greșit față de zei în cele spuse. Prezența semnului daimonic însoțitor face ca Socrate să apară ca un prezicător (μάντις).

[1] Cel care realizează această intermediere este Eros, natură daimonică, ce participă atât la natura divină cât și la cea umană. Eros transmite zeilor cererile oamenilor, iar oamenilor le transmite mesajele zeilor. Divinația este așadar un tip de cunoaștere ce se instituie între două lumi care prin natura lor nu pot intra în contact, este o cunoaștere ce leagă două niveluri ontologice distincte. Eros unește cele două lumi într-un același întreg. El este o natură filozofică prin excelență (el caută înțelepciunea), deoarece în natura lui se întâlnesc atât lipsa unei cunoașteri superioare (rezervată zeilor), cât și dorința înaintării spre această cunoaștere.

[2] Vezi Platon, *Banchetul* 192 c 7–d 2. Același sens al divinației apare în *Republica*, 505 e 1; de data aceasta, Platon pune divinația sau presentimentul binelui în legătură cu aporia în care se află sufletul, din cauză că nu știe exact ce este binele pe care îl caută. La Damascius, divinația și aporia vor fi de asemenea legate între ele. O altă ocurență relevantă a divinației este cea din *Republica*, 516 d 2, referitoare la capacitatea de a intui sau ghici mișcările lucrurilor însele, pornind de la umbrele lor. Așadar, divinația se referă în general la capacitatea de a surprinde un nivel superior al realității, chiar și atunci când, în cazul principiului prim, o cunoaștere propriu-zisă nu mai este posibilă.

pe care am putea-o exprima în mod explicit, ci este mai degrabă o cunoaștere difuză, care se completează pe parcurs, pe măsura apropierii de lucrul căutat. Totuși, doar prin această cunoaștere specială, sufletul știe să păstreze direcția corectă a căutării sale. Nu este o cunoaștere care pornește de la un obiect prezent „în fața ochilor", a unui lucru deja întâlnit, deja descoperit, ci este cunoașterea specifică actului însuși al căutării. Pentru a căuta, avem nevoie de o direcție a căutării. Mai mult, avem nevoie de acea atracție spre „altceva", spre ceva pe care nu îl deținem încă în manieră rațională și pe care poate că nici nu îl vom întâlni vreodată în acest fel, dar care, totuși, nu încetează să ne provoace din acea retragere a sa. Astfel, presentimentul este în același timp cel care trezește căutarea.

Acest tip de divinație va avea o evoluție foarte interesantă în istoria neoplatonismului. Plotin preia ideea că sufletul, deși nu își cunoaște binele propriu, are totuși un presentiment al lui, pornind de la o imagine slabă pe care o deține despre bine[1]. În felul acesta, deși binele rămâne în cele din urmă inaccesibil cunoașterii noastre imperfecte, totuși tindem spre el, ne îndreptăm spre el prin această cunoaștere non-rațională, prin acest presentiment sau divinație. Pentru Plotin[2], nu numai sufletul are acest presentiment, ci întreaga realitate tinde spre binele suprem, dorindu-l în mod spontan, ca și cum ar ghici că nu poate exista fără el. Proclus preia și el această tematică a doririi unui principiu prim pe care nu îl cunoaștem, dar a cărui prezență o presimțim[3]; necunoașterea principiului,

[1] Vezi Plotin, *Enneade* III, 5, 7.7, context în care este discutat mitul nașterii lui Eros, prezentat în *Banchetul* 203 b–e.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 5, 12.8.

[3] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 22, 102.15–22: „Astfel, tensiunea și dorința ființelor pentru unu este insațiabilă, căci acest obiect al dorinței pe care îl caută ființele este incognoscibil și insesizabil. Neputând nici să cunoască nici să sesizeze ceea ce caută, toate stau împrejurul lui ca într-un cortegiu și sunt în durerile facerii din cauza lui, părând să aibă doar un presentiment despre el (οἷον ἀπομαντεύεται)". În *Comentariul la Republica*, I, 287.2, se arată că, prin ideea binelui ca scop al tuturor lucrurilor, avem presentimentul faptului că binele este dincolo de ființă. În *Comentariul la Parmenide*, VII, 58.9, Proclus

respectiv dorirea și divinația lui, sunt puse în corespondență cu cele două denumiri tradiționale ale principiului: unul, respectiv binele. Ca unu, principiul ne este necunoscut, dar ca bine, avem dorința și divinația lui.

Dacă la Platon divinația era o artă a mijlocirii între zei și oameni — în condiția în care oamenii nu pot avea acces direct la cele divine și nici zeii nu se amestecă direct în cele umane —, în schimb, pentru neoplatonici, începând deja cu Plotin, sufletul uman capătă el însuși o funcție ontologică de mediere, el aparținând prin însăși natura sa atât lumii inteligibile, cât și lumii sensibile, anume ca suflet întrupat. Astfel putem înțelege de ce Damascius atribuie *sufletului* divinația unui principiu necoordonat.

Reluând tema divinației unui principiu absolut, Damascius îi dă un sens mai tehnic. La el nu mai este vorba doar de faptul că ne îndreptăm spre un principiu pe care îl dorim, însă fără să deținem o cunoaștere propriu-zisă a lui. Divinația capătă un sens „tare", anume acela al unei demonstrații indirecte a existenței unui principiu absolut necoordonat. Prin intermediul aporiilor, Damascius arată că gândirea tinde spre un principiu care nu mai poate fi inclus în totul și nu mai poate fi gândit în vreo relație oarecare cu totul însuși, dar spre care, totuși, sufletul nostru tinde mereu. Astfel, divinația nu mai este doar un sentiment — mai mult sau mai puțin vag — al sufletului în căutarea principiului, ci este acest fenomen pe care îl resimte gândirea noastră atunci când încearcă să se apropie de principiu: gândirea nu se poate opri la un principiu anume, pe care să îl gândească alături de *totul*, sau să îl integreze în *totul*, ci ea caută un principiu pe care să nu îl mai poată situa în nici un fel față de *totul*, un principiu necoordonat totului.

Astfel, dacă divinația înseamnă a ghici sau a intui caracterul unui lucru absent, pornind de la anumite semne vizibile care trimit spre acela, în cazul principiului, aporiile funcționează ca

---

arată că însuși numele de „unu" al principiului produce în noi divinația a ceea ce depășește acest concept.

niște semne: din faptul că nu putem surprinde principiul, ci cădem din nou în aporie, „ghicim“ prezența neexplicită, nemanifestă și inaccesibilă a unui alt principiu. Aporiile sunt cele care, prin recurența lor — care tinde să meargă spre infinit —, ne indică faptul că principiul trebuie să fie necoordonat totului. Însăși neputința noastră de a concepe principiul ne dă presentimentul sau divinația unui principiu de dincolo de tot, pe care totul însuși să nu îl mai poată reintegra. În felul acesta, gândirea nu ajunge propriu-zis la principiu, ci doar descoperă necesitatea existenței unui astfel de principiu, spre care ea însăși se îndreaptă neîncetat[1]. În articolul său, „Damascius on the Ineffable“[2], J. Dillon, spune că principiul absolut al lui Damascius (anume inefabilul) ar fi ceva pe care gândirea îl postulează (μαντεύεται) pentru a face explicabile alte fenomene pe care le observăm. În acest sens, Dillon compară inefabilul cu găurile negre și cu ceea ce M. Heidegger numește „Ereignis“ sau „Es gibt Zeit“[3]. Divinația ar fi așadar o postulare a principiului absolut. Totuși, principiul absolut al lui Damascius nu este un postulat al gândirii și nu este admis pentru a explica altceva. Mai degrabă, admiterea lui se face din cauza acestei dorințe a sufletului nostru, care nu se poate opri la nici un principiu și la nici un sens al totalității realității. Dacă postulare înseamnă admitere fără demonstrație, în schimb, principiul absolut al lui Damascius este într-un fel dedus în umbra aporiilor, necesitatea lui fiind „demonstrată“ de prezența constantă a

[1] Presentimentul sau divinația indică mai degrabă nevoia de acel lucru superior spre care ne îndreptăm. Iar Damascius însuși va vorbi ulterior despre faptul că, urcând treptele realității, există o astfel de nevoie — de nedesăvârșire dar și de dorință și aspirație — spre ceva superior. Această nevoie este resimțită la fiecare treaptă a realității, până la principiul cel mai înalt, de dincolo de ultima noastră supoziție, de dincolo de unu.

[2] J. Dillon, „Damascius on the Ineffable“, *art. cit.*, p. 127.

[3] M. Heidegger, *Despre miza gândirii*, trad. de C. Cioabă, G. Cercel și G. Lepădatu, Humanitas, București, 2007, pp. 42–43. Aceeași interpretare — care apropie principiul prim neoplatonic (mai precis unul plotinian) de conceptul de *Ereignis* la Heidegger — este susținută de J. M. Narbonne în *La métaphysique de Plotin*, suivi de *Henosis et Ereignis: remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, Paris, Vrin, 2001.

paradoxurilor ce însoțesc gândirea principiului[1]. Principiul absolut al lui Damascius — numit inefabil — nu este un postulat absolut, de la care începe gândirea, ci este mai degrabă „punctul de fugă“ spre care se îndreaptă gândirea, fără însă a-l atinge vreodată.

Cu aceste precizări, putem reveni la întrebarea pe care am pus-o mai sus: anume dacă nu cumva principiul absolut necoordonat intră și el în aporia inițială a principiului, instituindu-se ca un lucru din afara totului, sau fiind el însuși reintegrat în totul, prin însăși gândirea noastră totalizantă. Totuși, devine acum clar în ce fel principiul necoordonat iese din această aporie: principiul necoordonat nu mai este gândit în nici un fel, ci, din contră, din ceea ce gândim noi, putem trage concluzia că ne îndreptăm spre principiul absolut, ca spre ceva pe care nu putem niciodată să îl atingem. Divinația, ca manieră de raportare la principiu, ferește principiul însuși de orice interferență a gândirii: el nu este gândit nici ca un lucru din afara totului, nici ca un lucru pe care gândirea ar putea să îl reintegreze în totul, deoarece, de fapt, nu îl gândim deloc. Ceea ce gândim este mai degrabă tendința gândirii noastre de a se îndrepta spre principiu, dar spre un principiu pe care nici un *tot* posibil nu îl va putea integra, sau, într-un cuvânt, spre un principiu *necoordonat* (ἀσύντακτον).

Totuși, oare nu tot despre un principiu necoordonat vorbeau și filozofii dinaintea lui Damascius? Ce anume este nou și special în analiza sa? Într-adevăr, ideea unui principiu necoordonat realității de după el nu este străină neoplatonismului anterior. Totuși, Damascius merge mai departe decât tradiția care îl precede: el va gândi o manieră radicală de necoordonare a principiului față de cele de după el, iar din această perspectivă radicală a sa el va critica în mod indirect tradiția, în sensul că va observa

[1] În plus, așa cum se va vedea din primele două metode de ascensiune spre principiu (*De principiis*, R. I, 18–38), gândirea nu poate găsi nici un lucru suficient în sine, la care să se oprească. Astfel, nici măcar unul — principiul admis de tradiție — nu poate fi punctul cel mai înalt, la care gândirea să se poată opri, ci și el suscită alte aporii, făcându-ne să căutăm mai departe. Gândirea însăși este obligată să „alunece în sus“, înspre un principiu superior.

că principiul prim al tradiției (anume unul absolut) nu îndeplinește acest criteriu al necoordonării, ci, într-un fel, rămâne încă într-o relație de coordonare cu totul. În schimb, pentru Damascius însuși, această necoordonare absolută va constitui „trambulina“ pornind de la care va reuși să treacă spre principiul cu adevărat absolut, de dincolo de ființă și de dincolo de întreaga ierarhie de principii propusă de tradiția neoplatonică anterioară: acesta va fi principiul inefabil. Vom vedea în continuare ce înseamnă pentru Damascius principiul necoordonat și cum poate acesta să depășească aporia fundamentală a principiului.

Coordonarea (σύνταξις) indică includerea mai multor lucruri într-un întreg, într-o unitate comună. În coordonare intră toate lucrurile care au ceva în comun[1], care pot fi așezate împreună, într-o aceeași structură sau ordine (τάξις). Coordonarea cea mai largă, care cuprinde toate lucrurile, este descrisă de Damascius — în linia întregii tradiții neoplatonice — drept acel „suflu comun“ (ὁμόπνοια)[2] care unește toate părțile realității, făcând ca pluralitatea lor să fie unitară. În plus, această coordonare generală a tuturor lucrurilor nu are numai sensul de a uni între ele diversele părți ale realității, făcând din ele o realitate închegată, întreagă, ci, în plus, fiecare parte a realității își primește sensul său cel mai propriu tocmai în cadrul coordonării tuturor lucrurilor[3].

În schimb, principiul prim este singurul „lucru“ care — pentru a rămâne cu adevărat ceea ce este — nu poate și nu trebuie să

---

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 13.1–3; 14.9–10.

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 5.12–13. Cuvânt foarte rar, ὁμόπνοια desemnează unitatea pe care o imprimă principiul asupra realității pe care o guvernează. Aceeași idee este exprimată de termenul σύμπνοια, de origine stoică, utilizat de Plotin în expresia σύμπνοια μία (*Enneade*, II, 3, 7.17). Faptul că toate lucrurile au aceeași cauză primă face ca ele să alcătuiască un întreg organic. Nici un lucru din lume nu este izolat, ci toate sunt legate între ele, într-un suflu comun; un lucru ce are loc într-o parte a universului se repercutează asupra celorlalte lucruri. Lucrurile sunt în legătură unele cu altele: „totul conspiră“, după cum traduce E. Bréhier. Ideea unui suflu unitar prezent în întreaga realitate apare și la Proclus: *Teologia platonică*, I, 66.12; *Comentariul la Parmenide*, II, 762.12; IV, 916.27.

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 52.28–29.

fie inclus într-o astfel de ordine comună, alături de orice altceva; el este singurul care trebuie să rămână complet necoordonat cu cele de după el, adică cu *totul*. În consecință, el trebuie să nu aibă nimic comun cu nici un lucru care intră în alcătuirea totului, iar, în sens invers, nimic din *totul* nu i se poate aplica principiului, nimic nu îi poate fi adecvat. Damascius va aplica această condiție radicală a principiului necoordonat, încercând să elimine de la principiu orice urmă de comuniune cu *totul*. El va încerca să se plaseze în proximitatea — foarte greu de situat — a unui principiu care este cu totul sustras din ceea ce cunoaștem, din tot ceea ce gândim sau am putea gândi, din ceea ce îndeobște numim *totul*.

Totuși, cum putem vorbi despre un astfel de principiu și cum reușește Damascius însuși să își ia ca țintă a analizei sale un „lucru“ care nu are absolut nimic în comun cu ceea ce gândim noi, instituindu-se într-un u-topic *dincolo de totul*, în afara realității și a gândirii? Ce înseamnă acest principiu *de dincolo de totul, necoordonat totului*?

### *B. Suprimarea discursului*

#### **1. Principiul necoordonat nu poate fi gândit în nici un fel**

În primă instanță, observăm că, în loc să anunțe dintru început că principiul „de dincolo de totul și necoordonat totului“ este *inefabilul*, Damascius pare că amână să dea principiului necoordonat orice expresie. De fapt, el construiește drumul, sau eliberează terenul în vederea propunerii inefabilului. Astfel, imediat ce a ajuns la concluzia că principiul pe care îl caută sufletul nostru este dincolo de totul și necoordonat, Damascius întreprinde o respingere radicală a tuturor manierelor în care tradiția anterioară a indicat principiul absolut. Dacă principiul este necoordonat totului, atunci:

> acesta nu trebuie numit principiu, nici cauză, nici primul, nici anterior totului sau dincolo de tot; cu atât mai mult, nu trebuie să îl proclamăm a fi totul însuși și, în general, nu trebuie să îl proclamăm, să îl concepem sau să presupunem ceva despre el. (R. I, 4.7–10)

Observăm similitudinea cu discursul platonic din prima ipoteză, unde se arată că nici o manieră a gândirii nu are acces la unul absolut[1]. Totuși, Damascius merge și mai departe, aplicând această teologie negativă asupra ultimelor expresii prin care tradiția indica principiul prim. El începe prin a suprima orice posibilă manieră de a numi principiul absolut. În primul rând, Damascius suprimă însuși termenul de *principiu*; apoi, suprimă modurile tradiționale de a indica principiul (precum faptul că acesta este *primul* și *cauză*), dar și expresiile prin care el însuși a vorbit până acum despre principiul unu (ca fiind *totul* și *anterior totului*); în ultimă instanță, el suprimă și expresia însăși a transcendenței principiului: *dincolo de tot*, deși în fraza anterioară el însuși vorbise despre divinația unui principiu de *dincolo de totul*[2]. Dar Damascius suprimă nu numai aceste indicații asupra principiului, ci și actele cognitive prin care gândire noastră se raportează la principiu: astfel, „nu trebuie să concepem (ἐννοεῖν) principiul, să îl proclamăm (ὑμνεῖν) sau să presupunem (ὑπονοεῖν) ceva despre el".

Cele trei maniere care sunt suprimate aici nu sunt alese întâmplător. Primul dintre ele (ἐννοεῖν) este chiar modul în care gândim totul în sens absolut: „totul este tot ceea ce într-un fel sau altul concepem" (ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν)[3], tot ceea ce cuprindem cu gândul. Spunând că principiul nu poate fi conceput, Damascius arată de fapt că principiul nu poate fi cuprins în totul. Este tocmai ceea ce avertiza prima aporie a tratatului *De principiis*.

De asemenea, ὑπονοεῖν corespunde ultimei maniere în care mai putem spune ceva despre principiul unu: anume printr-o supoziție (ὑπόνοια): „nu avem nici o noțiune și nici o supoziție mai simplă decât unul, așadar cum am putea presupune ceva dincolo de ultima supoziție?" (R.I, 5.16–17). Vom vedea mai jos

[1] Platon, *Parmenide*, 142 a 4–6: unul nu poate fi numit, exprimat, nu poate fi obiect al unei opinii și nu poate fi cunoscut sau simțit.

[2] Pentru Damascius nici măcar acest „dincolo de totul" (ἐπέκεινα πάντων) nu mai poate fi adecvat principiului, deoarece chiar și el indică o raportare a principiului la cele de după el (*De principiis*, R. I, 10.23).

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 2.5.

de ce Damascius suprimă chiar și această ultimă supoziție pe care o putem avea despre principiu.

În ceea ce privește verbul ὑμνεῖν (a proclama), el a avut o însemnătate deosebită pentru gândirea neoplatonică anterioară. În continuare, vom insista mai mult asupra lui, tocmai pentru a pune în evidență până unde merge Damascius în încercarea sa de a suprima orice formă de a gândi principiul și cum intervine această suprimare în contextul tradiției neoplatonice.

### 2. Principiul necoordonat nu poate fi proclamat

Sensul originar al verbului ὑμνέω este acela de *a lăuda*, *a celebra*, *a înălța un imn în cinstea cuiva*, mai precis în cinstea unui zeu. Pentru tradiția anterioară, maniera cea mai înaltă în care gândirea putea să întâmpine principiul prim era tocmai prin acest fapt de *a-i aduce un imn* (ὑμνεῖν). Se știe că neoplatonicii gândeau ipostazele principiale în analogie cu zeii principali ai panteonului grec (și nu numai). Primul care face această identificare simbolică este chiar Plotin[1], care pune nivelurile principiale în corespondență cu zeii cei mai înalți: Uranos, Cronos, Zeus. În *Enneade* II, 9, 9.33, Plotin vorbește despre faptul că trebuie să lăudăm prin imnuri (ὑμνεῖν) pe zeii inteligibili și, deasupra lor, pe regele cel mare (adică principiul prim), care își manifestă măreția prin pluralitatea zeilor de după el. Proclus duce și mai departe această manieră de gândire la interferența între filozofic și religios, până acolo încât exercițiul filozofic nu mai poate fi conceput separat de viața religioasă. Viața lui Proclus, scrisă de discipolul său Marinus, arată cât de mult se contopesc cele două aspecte: filozofic și religios. Se știe de pildă că Proclus este el însuși autorul unei colecții de imnuri adresate nu numai zeilor din panteonul grecesc, ci și celor venerați de alte popoare. În școala lui Proclus, exercițiul filozofic devine în esența lui un act religios, lectura textelor filozofice primește o valoare rituală,

[1] Plotin, *Enneade*, V, 1, 8.

identificându-se cu rugăciunea[1]. Citite într-o grilă teologică, dialogurile platonice sunt privite ca o revelație, ca o „doctrină divin inspirată“[2]. Cel mai teologic dintre dialoguri este *Parmenide*, dialog *epoptic*[3], adică unul care procură cea mai înaltă inițiere, nivelul cel mai înalt al contemplării divine. În acest context teologico-filozofic, nu este deloc surprinzătoare cheia în care Proclus interpretează prima ipoteză asupra unului. El consideră că negațiile din această ipoteză alcătuiesc un imn teologic închinat principiului prim[4]. Proclus înțelege acest lucru în două sensuri complementare: prima ipoteză este un imn în onoarea unului, în măsura în care acesta transcende toate nivelurile divine[5], dar și în măsura în care el generează toate aceste niveluri ontologice[6].

În felul acesta, imnul primește la Proclus un sens filozofic explicit, în contextul analizelor henologice. În acest sens al său,

[1] În acest sens, se poate citi percutantul articol al lui H. D. Saffrey, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1984, pp. 169–182, reluat în *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, pp. 213–226.

[2] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, I, 1, 5.16–18, unde filozofia lui Platon este comparată cu „inițierea în misterele divine“.

[3] Vezi Platon, *Banchetul*, 210 a 1.

[4] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 1191, 34–35 (ὕμνον διὰ τῶν ἀποφάσεων τούτων ἕνα θεολογικὸν ἀναπέμπων εἰς τὸ ἕν).

[5] În *Comentariul la Parmenide*, VII, 1191, 34–35, Proclus pune în evidență transcendența unului față de toate clasele divine. În interpretarea lui Proclus, fiecare nivel al analizei platonice (întreg, parte, asemenea, neasemenea, etc.) corespunde unei clase divine. Faptul că în prima ipoteză toate aceste forme sunt respinse de la unu arată că acesta este transcendent tuturor claselor divine, fiind el însuși zeul prim. Proclus arată că negațiile din prima ipoteză nu au doar o valoare logică rațională. Unul nu este superior doar uneia sau alteia dintre formele analizate, ci unul transcende toate clasele posibile; de aceea, negațiile nu sunt niște raționamente distincte, ci ele depășesc raționamentul. Ele nu au sens de cunoaștere, de determinare a unului față de celelalte niveluri de realitate. Unul transcende toate nivelurile de realitate posibile, așa cum zeul suprem este dincolo de toate clasele divine. De aceea, deși multiple și distincte între ele, negațiile din prima ipoteză nu trebuie despărțite și văzute ca raționamente asupra principiului prim — unul — ci sensul lor cel mai adecvat vine din a le considera în unitate, ca pe un singur imn unitar adus zeului transcendent: unul.

[6] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, II, 11, p. 65.5–15.

teologic și filozofic în același timp, imnul din prima ipoteză unește cele două aspecte ale principiului: cel al transcendenței și cel al cauzalității. Imnul devine astfel modul cel mai potrivit de a ne apropia de principiul suprem, un mod superior gândirii discursive, dialectice[1].

Acesta este fundalul filozofic în care Damascius vine să nege însăși posibilitatea de a aduce principiului prim un imn. Damascius atacă tocmai această dualitate ce apare între transcendența unului și faptul că el produce totul. Pentru Damascius, transcendența înțeleasă ca producătoare a totului — pe care Damascius a numit-o unul-tot-anterior-totului — rămâne încă în relație cu totul și nu mai poate fi cu adevărat principiu prim. De aceea, dacă pentru Proclus prima ipoteză este imnul suprem adus principiului prim, Damascius spune că nici măcar imnul nu este potrivit pentru principiul cu adevărat prim. Ce sens va avea atunci prima ipoteză, acest text cu o autoritate indubitabilă pentru tradiția neoplatonică? Sensul pe care i-l va acorda Damascius — așa cum vom vedea în continuare — va fi acela de a ne conduce în mod inefabil spre inefabilul însuși, în fața căruia chiar și imnul trebuie suprimat.

### 3. Principiul necoordonat este dincolo de ultima supoziție

Totuși, așa cum vom vedea, Damascius nu face această suprimare radicală decât pentru a împinge gândirea noastră dincolo de ultima supoziție de care ea este în stare. Iar ultima asemenea supoziție este aceea de „unu“, adică este tocmai maniera cea mai înaltă în care tradiția a indicat principiul prim. Desigur, Damascius însuși — ca toți filozofii neoplatonici anteriori — recunoaște că unul nu poate fi gândit în mod propriu-zis, căci gândirea noastră plurală nu poate cuprinde simplitatea acestuia. Totuși, el observă că există încă o manieră în care mai putem să ne raportăm

---

[1] În *Teologia platonică* II, 11, p. 65, 16–17, Proclus spune că, după ce înalță un imn unului, intelectul coboară din nou la nivelul raționamentelor, unde avem a face cu știința dialecticii.

la unu și să ni-l imaginăm într-un fel, și anume pornind de la relația lui cu totul:

> Căci ceea ce putem gândi sau imagina este fie ceva ce aparține totului (iar acesta este sensul cel mai propriu <în care gândim ceva>), fie, pentru o gândire purificată, este totul însuși, chiar și atunci când, reducând și reducându-ne, înaintăm spre cel mai simplu, care este cel mai cuprinzător pentru totul, fiind circumferința ultimă, atât a celor ce sunt, cât și a celor ce nu sunt. (R.I, 4.10–14)

Damascius arată că, într-un fel, putem gândi și acest *totul* însuși și, mai mult decât atât, putem gândi *unul* care ține totul în unitate[1]. Mai precis, putem gândi unul prin relația lui cu totul: prin faptul că unul produce totul și prin faptul că unul restrânge totul la unitate. Pentru *totul*, unul este „vârful indivizibil“, „cel care cuprinde totul“, ca o „circumferință ultimă“ și ca un „coronament“[2]. Unul cuprinde totul şi tocmai de aceea el pro-

[1] Unul este gândit prin reducerea *totului*, sau mai precis „reducându-ne“ pe noi înșine (ἀναλυόμενοι), adică reducând sau simplificând gândirea însăși care cuprinde totul. Observăm din nou insistența lui Damascius asupra subiectivității acestei gândiri a principiilor, asupra prezenței gândirii noastre plurale, care introduce o dualitate inadecvată principiului și care trebuie ea însăși simplificată. Termenul care desemnează reducerea sau simplificarea pe care trebuie să o operăm este ἀναλύω.

[2] „Coronament“ (θριγκός) este un termen din arhitectură ce desemnează partea superioară a unei clădiri, ultimul element care se adaugă unei structuri arhitecturale. Rolul coronamentului este dublu: acesta încheie construcția, însă, în același timp, el este cel care susține întreaga structură, dându-i stabilitate. Astfel, deși este ultimul element adăugat, coronamentul poate fi privit în același timp ca primul element în ordinea importanței. Folosind acest termen ca metaforă pentru unu, Damascius vrea să pună în evidență tocmai această ambivalență a principiului: el este în același timp primul în sine, dar și ultimul în sine, sursa tuturor, dar și scopul ultim al tuturor. Ca termen filozofic, *coronament* își are originea în *Republica* 534 e 2, unde Platon spune că dialectica este coronamentul științelor, fiind cea care conduce spre principiul non-ipotetic. Damascius, în schimb, aplică termenul de *coronament* unului însuși. Așa cum dialectica este coronamentul tuturor științelor, tot așa unul (obiect al dialecticii la Platon) este coronament al tuturor lucrurilor. Totuși, Damascius va

duce totul. El este punctul prim al totului (pornind de la care totul se desfăşoară), dar şi punctul ultim al totului (în care totul este resorbit în unitate); el închide astfel cercul întregii realități, unind începutul cu sfârşitul: „iar cel care este cauza propriu-zisă şi primă, acela este şi scopul în sine şi ultimul în sine“[1] (*De principiis*, R.I, 4.23–24).

Unul poate fi astfel gândit pornind de la funcția pe care o are el față de totul. În acest sens, putem să îi aplicăm toate predicatele de mai sus (precum „principiu, cauză, primul sau cel mai simplu“), cu condiția de a înțelege că, în unu, toate acestea sunt prezente într-o manieră unitară[2], iar nu în maniera în care le afirmă gândirea noastră. Unul este astfel un fel de chintesență a

---

observa că acest coronament rămâne încă într-o legătură foarte strânsă cu realitatea pe care o produce, o guvernează și o încununează, și, de aceea, el va face trecerea spre un principiu anterior unului.

[1] Damascius preia aici teza neoplatonică fundamentală a identității dintre principiul prim și scopul ultim al realității; toate lucrurile provin de la un principiu unic și toate au în același timp tendința de a se întoarce spre acest principiu, dorindu-l ca pe binele suprem. În felul acesta, pentru neoplatonici, unul (din prima ipoteză a dialogului *Parmenide*) se identifică cu binele (din *Republica*, 509 b). Ca unu, principiul este sursa primă a totului, iar ca bine, el este cel pe care toate lucrurile îl caută; el este dorit de totul, ca scop ultim al tuturor. Astfel, cel de la care începe procesiunea este și cel spre care se îndreaptă conversiunea tuturor lucrurilor, așadar scopul ultim, în care ele își găsesc desăvârșirea, binele absolut spre care toate tind. Unul este astfel și vârful prim, de la care totul se desfășoară, dar și cel care cuprinde totul, care reintegrează totul. Momentul prim este identic cu cel ultim. Această idee este întâlnită și la Plotin (*Enneade*, III, 8, 7.17), care arată că principiul este în același timp început și sfârșit, așadar și principiu și scop ultim. Identitatea dintre punctul prim și cel ultim face ca în neoplatonism întreaga realitate să aibă o structură circulară, în care procesiunea de la principiu și conversiunea spre principiu se suprapun. Proclus (*Elemente de teologie*, § 31) arată că orice lucru care procede de la un principiu se întoarce spre același principiu, unind astfel sfârșitul său cu începutul. Ideea coincidenței principiului (începutului) cu scopul final apare și la Platon, în *Legile*, IV, 715 e 8–716 a 1, unde se vorbește despre zeu, care este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor ființelor. Sursa acestui fragment platonic este orfică (cf. *Fragmentele orfice*, fr. 21 și 158).

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 4.18: „toate acestea sunt în unu conform unului“ (κατὰ τὸ ἕν).

totului, care cuprinde totul în manieră unitară. El corespunde astfel punctului celui mai înalt până la care gândirea noastră poate înainta, reducând ceea ce în ea este plural și divizat; el corespunde ultimei noastre supoziții.

În schimb, principiul necoordonat trebuie să fie dincolo de ultima noastră supoziție (cea a unului). Damascius ajunge aici pe punctul de a face pasul cel mai anti-tradițional cu putință, anume acela de a trece dincolo de interdicția ultimă impusă de Plotin, apoi reluată, respectată și întărită de Porfir și de Proclus. Damascius va trece „dincolo de unu“, dincolo de cel față de care tradiția subliniase în repetate rânduri că nu se poate trece. El anunță această trecerea treptat, mai întâi în manieră interogativă. „Dar, dacă unul este cauza totului și cuprinde totul, atunci ce înseamnă această ascensiune a noastră dincolo de unu?“ (*De principiis*, R.I, 5.2–3) Într-adevăr, privind din perspectiva tradiției, această trecere este de neimaginat. Plotin însuși este primul care impune această limită, spunând că orice cercetare merge doar până la unul absolut, iar acolo se oprește[1]. După Iamblichos, care pare să admită un principiu anterior unului absolut, Proclus revine la perspectiva plotiniană, spunând că dincolo de unu nu mai poate fi gândit *nimic* altceva[2].

## *C. Trecerea înspre nimic*

### 1. Principiul necoordonat este nimic; cele două sensuri ale nimicului

Damascius își dă seama de pasul pe care urmează să îl facă și de consecințele lui, de aceea formulează această trecere cu prudență, parcă temându-se că trecerea nu va duce spre nimic:

> Poate că înaintăm în gol, fiind atrași înspre nimicul însuși, căci ceea ce nu este nici măcar unu, acela nu este cu adevărat nimic.

---

[1] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 22.19–20; VI, 8, 11.1–5.

[2] Proclus, *Comentariul la Republica*, 292, 7; *Elemente de teologie*, propozițiile 12, 13, 20, 113; *Comentariul la Parmenide*, 1097.17.

(*De principiis*, R.I, 5.4–5: μήποτε γὰρ κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατεινόμενοι· ὃ γὰρ μηδὲ ἕν ἐστι, τοῦτο οὐδέν ἐστι κατὰ τὸ δικαιότατον.)

În primă instanță, Damascius reia acest avertisment pe care îl formulase tradiția anterioară, anume că dincolo de unu nu mai este nimic. Într-adevăr, pentru neoplatonici, ceea ce face ca un lucru să *fie* este tocmai unitatea lui, fără de care lucrul s-ar dispersa într-o pluralitate imposibil de cuprins cu mintea. În consecință, orice lucru este și unu, iar ceea ce nu este unu nu poate fi nimic. Este ceea ce argumentează Proclus[1], făcând apel și la etimologia cuvântului „nimic" (οὐδέν), care este construit ca o negație a cuvântului „unu" (ἕν). Cel care nu este nici măcar unu (οὐδὲ ἕν), acela nu este nimic (οὐδέν). Tot ceea ce este este unu. La limită, chiar și neființa este unu, căci fără unu ea nu ar putea fi gândită. Chiar dacă nu deține ființă, neființa deține totuși unitate. Damascius însuși arătase acest lucru, spunând că unul este „circumferința ultimă, atât a celor ce sunt, cât și a celor ce nu sunt"[2]. În schimb, dincolo de unu nu mai putem întâlni nimic.

Totuși, aici intervine un element de originalitate al lui Damascius, o schimbare neașteptată de perspectivă. Dacă pentru Plotin și Proclus dincolo de unu nu mai este nimic, Damascius, în schimb, va încerca să facă tocmai acest salt înspre *nimic*. În același timp, el va da acestui „nimic" de dincolo de unu un sens pozitiv, răsturnând interdicția tradițională într-o manieră nouă de înaintare spre principiului absolut. Mai precis, el va considera că „dincolo de unu" este chiar *nimicul*, însă nu un nimic în sens inferior, ca simplu neant, ci un nimic în sens superior, ca depășire a ultimelor noastre concepte și supoziții, precum aceea care se aplică unului. Observăm în primul rând maniera destul de stranie în care se exprimă Damascius — cel puțin pentru logica

[1] Proclus, *Teologia platonică*, II, 1, 14.14; 2, 22.2 și *Comentariul la Republica*, I, 265.7–9.

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 4.13–14.

limbii noastre. Astfel, fraza citată mai sus are în grecește un sens afirmativ. El nu spune că „cel care nu este nici măcar unu, acela *nu* este nimic“, ci spune că „cel care nu este nici măcar unu, acela *este* nimic“. Altfel spus, Damascius înțelege acest „nimic“ nu ca pe o pură absurditate, ci, așa cum vom vedea, el va da acestui nimic sensul superiorității absolute, față de ființă și față de orice altceva. El trece de la „nici măcar unu“ (οὐδὲ ἕν), la „nimicul“ (οὐδέν) în sens superior, întorcând avertismentul plotinian (că dincolo de unu nu mai este nimic), într-o afirmație: dincolo de unu *este* nimicul, acest *nimic* înspre care suntem atrași acum. În plus, nimicul devine „nimicul însuși“ (αὐτὸ τὸ οὐδέν), fiind astfel conceptualizat și marcându-i-se importanța.

Dar ce înseamnă acest *nimic*? În contextul amintit mai sus[1], Proclus distingea ființa de două tipuri de neființă: cea inferioară, adică neființa prin lipsă (τὸ μηδαμῶς ὄν), numită și *nimic*, respectiv cea superioară, care este unul de dincolo de ființă. Nimicul avea așadar doar un sens negativ, identic cu neființa inferioară ființei. În schimb, Damascius face foarte clar diferența dintre simpla neființă (τὸ μὴ ὄν) și nimicul (τὸ οὐδέν). Neființa este o negare sau o depășire a ființei în ambele sensuri: atât în sens superior, înspre unul de dincolo de ființă, cât și în sensul inferior, înspre materie, care nu deține formă și ființă, dar participă într-un fel la unu. În schimb, *nimicul* se situează dincolo chiar și de aceste limite ale neființei, căci el este o negare și o suprimare a unului însuși, respectiv a ultimului lucru care mai participă la unu. Astfel, nimicul este și el dublu: atât în sens superior, ca negare a unului absolut, trecând înspre principiul necoordonat, cât și în sens inferior, spre nimicul care nu mai este nici măcar materie și nu mai are caracterul unului, ci este pur neant de inferioritate. Astfel, dacă unul absolut este înțeles ca un fel de neființă, deoarece este dincolo de ființă, nimicul despre care vorbește acum Damascius este *dincolo* atât față de ființă, cât și față de neființă, adică față de neființa superioară a unului absolut.

---

[1] Proclus, *Comentariul la Republica*, 264.21 –266.1.

Putem să ne imaginăm realitatea pe care o descrie Damascius sub forma a trei niveluri concentrice: în mijloc, vom avea ființa, cu sensurile ei: superior (al ființei inteligibile), respectiv inferior (al lucrurilor care participă la ființă). Dincolo de acest prim nucleu, avem neființa, care depășește și pare să cuprindă ființa pe dinafară, în ambele sensuri: atât superior (ca unul de dincolo de ființă), cât și inferior (ca pură negație a ființei, dar care participă totuși la unu). Deasupra acestui al doilea nivel, Damascius mai adaugă încă unul, anume acela al nimicului: atât în sens superior (ca principiul care este dincolo de unu), cât și în sens inferior (ca neant care nu este nici măcar unu).

Nimic superior = inefabilul
Neființa de dincolo de ființă = unul
Ființa inteligibilă
Ființările (cele ce sunt)
Neființa inferioară ființei
Nimic inferior ființei = ceea ce nu este în nici un fel și sub nici un raport

Dar de ce trece Damascius înspre acest nimic care până acum era „interzis“? Tocmai pentru că el a observat că, de fapt, gândirea noastră este *atrasă* înspre acest „dincolo de unu“. Altfel spus, deși se poate argumenta că dincolo de unu nu mai este nimic, așa cum făceau filozofii anteriori, totuși, prin recurența aporiilor — pe care Damascius a pus-o în evidență până acum — se poate observa că gândirea noastră tinde „dincolo de totul“, chiar dacă în primă instanță „dincolo de totul“ ne apare ca „nimic“. Suntem „atrași înspre nimicul însuși“ (εἰς αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατεινόμενοι), avem această tendință în sus, înspre principiu, dincolo chiar și față de unu.

**2. Înaintarea în vid înspre principiul necoordonat**

Dar oare această atracție spre nimic nu este ea o înaintare în vid? Damascius remarcă aparentul pericol în fața căruia se află

gândirea noastră acum, anume acela de a intra pe un teren gol, fără nici un corespondent concret pentru ceea ce spune, căci „nimicul“ nu mai poate fi „ceva anume“. Gândirea și discursul riscă să „meargă în gol (κενεμβατεῖν)“. Dar Damascius arată că tocmai aceasta va fi maniera adecvată în care se poate trece înspre principiul prim, necoordonat.

Faptul că Damascius descrie trecerea înspre principiul necoordonat ca o „înaintare în vid“ amintește de o problemă pe care deja Proclus o pusese, dar căreia Proclus îi dăduse o interpretare complet diferită. Vom vedea și de această dată cum Damascius reia teme deja „rezolvate“, deja clasice ale tradiției, și le întoarce în direcția depășirii tradiției înseși. Astfel, în *Comentariul la Republica*, 274.3-9, Proclus se referă la momentul în care Socrate anunță „binele de dincolo de ființă” și la maniera în care reacționează personajul Glaucon, acest personaj care — în înțelegerea lui Proclus — nu poate să distingă neființa superioară ființei de cea inferioară ființei, ci crede că singura neființă posibilă este cea inferioară:

> De aceea, în continuare, după ce a spus că binele este dincolo de ființă, iar Glaucon zice că aceasta este o transcendență minunată, el l-a dojenit, spunându-i că e ridicol cum vorbește. Apoi, în timp ce Glaucon pare că merge în vid în privința a ceea ce este dincolo de totul, el spune încă o dată că va lăsa de-o parte părerile sale în acest sens, pentru a expune doar analogia cu soarele.

Pentru Proclus, „mersul în vid“ are o conotație negativă[1]. Glaucon nu este în stare să își dea seama de natura cu totul

[1] Aceeași conotație o dă și Plotin. La el, cuvântul κενεμβατεῖν nu apare decât o singură dată, într-un context care însă ne poate interesa în acest moment al analizei noastre. Referința se găsește în *Enneade*, III 9, 3.11, unde Plotin vorbește despre sufletul individual, care poate avansa fie în sus, spre ceea ce îi este anterior și care îl poate ilumina, fie spre ceea ce vine după el, adică spre corp. În acest caz, sufletul înaintează de fapt spre o non-existență, deoarece după suflet nu mai există decât o imagine vidă, pe care sufletul însuși o creează despre sine însuși. Așadar sufletul înaintează spre o imagine, și tocmai de aceea el pare să meargă în vid (οἷον κενεμβατοῦσα). Astfel, Plotin dă termenului κενεμβατεῖν un sens negativ: acela de a înainta spre neființa inferioară a corpului. Vom vedea însă că Damascius dă cuvântului un sens pozitiv.

specială a acestui „dincolo de ființă“ pe care Socrate i-l pune în față. Pentru el, tot ce se poate cunoaște este ființa, iar ceea ce nu este ființă este neant inferior ființei. Tocmai de aceea el este surprins să audă vorbindu-se de ceva de dincolo de ființă. Confundând neființa de dincolo de ființă cu neființa inferioară ființei, Glaucon înaintează în vid. De fapt, în vid nu se mai poate înainta propriu-zis; tocmai de aceea Proclus — ca și Plotin, de altfel, în contextul amintit mai sus — folosește verbul „a înainta în gol“ însoțit de expresia „ca și cum“ (ὡς κενεμβατοῦντος): Glaucon pare să înainteze în gol, rămânând însă incapabil să surprindă binele de dincolo de ființă.

Damascius reia tocmai acest context problematic, deoarece pasul filozofic pe care urmează să îl facă acum poate părea, în primă instanță, o simplă înaintare în neant, așadar în sensul negativ pe care îl indicase Proclus. Într-adevăr — conform avertismentelor lui Plotin și Proclus —, s-ar părea că dincolo de unu nu mai avem a face cu nimic, și că, deci, dacă mergem mai departe, ne-am afla tocmai în situația de a înainta în vid, de data aceasta nu din neștiință, precum Glaucon, ci prin însăși natura lucrurilor, prin însuși faptul că dincolo de unu nu mai este nimic. Totuși, pariul pe care pare să îl facă Damascius este tocmai acela de a merge în acest vid, de a înainta dincolo de unu. El va arăta că înaintarea spre principiu nu poate fi decât o înaintare în vid, însă de data aceasta într-un sens privilegiat: înaintarea noastră nu ne mai duce spre neantul inferior ființei, ci spre nimicul superior atât ființei cât și unului. Înaintarea în vid este necesară tocmai pentru că este o trecere dincolo de unu, așadar înspre ceea ce nu este nici măcar unu, (οὐδὲ ἕν), ci este nimic (οὐδέν).

Astfel, Damascius arată că, așa cum nimicul are două sensuri (anume „dincolo de unu și respectiv dincoace de unu“, adică sub ultimul lucru care participă la unu), la fel și înaintarea în vid este de două feluri: una se îndreaptă spre neantul pur, în sens inferior, cel care „nu este în nici un fel și sub nici un raport“, iar alta se îndreaptă spre principiul absolut, de dincolo de unu. Ambele

sunt indicibile, dar, din nou, una în sens superior, iar cealaltă în sens inferior. Iar acest caracter *indicibil* este cel care determină înaintarea noastră în vid. În cazul nimicului inferior, înaintarea în vid este cea pe care o identifica Platon însuși[1], atunci când spunea că cel care încearcă să vorbească despre *ceea ce nu este* (într-un sens absolut al neființei), de fapt, nu spune nimic, și acela nici măcar nu vorbește, deși i se pare că spune ceva. În schimb, în sens superior, înaintarea în vid constă în aceea că respingem de la principiul necoordonat orice manieră a gândirii și ne dăm seama că orice am spune despre el — la limită, chiar și aceste suprimări — îi sunt inadecvate.

Problema lui κενεμβατεῖν ne aduce în față două maniere diferite de a asigura transcendența și non-accesul spre principiu. Proclus observă o primă nuanță a problemei, și anume faptul că, despre ceea ce depășește nivelul ființei nu trebuie să vorbim ca despre o ființă, și nici ca despre o simplă neființă — riscând astfel să înaintăm în vid, precum făcea Glaucon. În schimb, pentru Damascius, problema se pune într-o manieră și mai radicala. El observă că simplul fapt de a considera principiul dincolo de ființă — ca o neființă superioară ființei — nu este de ajuns pentru a garanta transcendența acestuia, deoarece gândirea ajunge să reintegreze acest principiu în *totul* a ceea ce ea gândește. Transcendența principiului trebuie impusă prin însăși imposibilitatea și aporeticul înaintării noastre spre el. Tocmai de aceea, Damascius va propune *înaintarea în vid* ca pe un fel de metodă, pentru ca transcendența principiului să se impună în marginea sau pe fundalul înaintării noastre inevitabil vide. Pentru Damascius, problema este dublă: pe de o parte, trebuie înaintat spre principiul de dincolo de unu, iar, pe de altă parte, această înaintare este inevitabil înaintare în vid. Trebuie înaintat dincolo de unu pentru că altfel rămânem în aporia principiului, dar înaintarea este

[1] Platon, *Sofistul*, 237 e 1–7. Damascius însuși trimite indirect la acest pasaj platonic, amintind că pentru Platon *ceea ce nu este* în mod absolut este indicibil (*De principiis*, R. I, 6.25–26).

înaintare în vid, pentru că nu înaintăm ca spre un alt principiu, anterior și diferit de cele dinainte, ci înaintăm în ceea ce este cu adevărat indicibil și care abia așa, în această înaintare, se arată cu adevărat a fi indicibil și se impune ca atare.

Dar atunci, devine și mai evident că înaintarea în vid pe care o propune Damascius este cu totul deosebită de cea a lui Glaucon, criticată de Proclus: în primul rând, nimicul de dincolo de unu este foarte clar distins de nimicul inferior ființei (pe când Glaucon confunda unul cu neființa inferioară ființei); în al doilea rând, așa cum vom vedea, înaintarea lui Damascius nu se face în maniera obișnuită a discursului — așa cum făcea Glaucon, afirmând lucruri inadecvate despre principiul de dincolo de toate — ci se va face în maniera aporetică, a suprimării oricărui discurs. De fapt, Damascius își dă seama că, în această înaintare a noastră spre principiul necoordonat, orice am afirma sau nega despre acest principiu nu se mai aplică propriu-zis principiului însuși. Înaintarea în vid constă tocmai în a ne da seama că gândirea noastră nu mai numește nimic anume și nu mai poate numi pe cel înspre care ea este acum atrasă. Opinia noastră despre principiul necoordonat „înaintează în vid în noi înșine“[1], deoarece, chiar dacă avem impresia că numim principiul, știm în același timp că acesta nu poate fi numit. Astfel, dacă Gaucon părea că înaintează în vid deoarece nu-și dădea seama că unul de dincolo de ființă este superior ființei și discursului, în schimb, acum, înaintăm în vid tocmai pentru că ne dăm seama că principiul este cu totul dincolo de orice discurs și că, deci, nimic din ce am spune despre el nu se mai aplică principiului, ci rămâne doar o vidă opinie a noastră, care nu mai vorbește despre *ceva* anume, care nu mai are un referent corespunzător.

Dar, în acest caz, întrebarea foarte îndreptățită ce se ridică este de ce să mai continuăm această înaintare care nu spune nimic, care nu vorbește despre *nimic* și care știe că nici nu poate vorbi despre acel *nimic* absolut?

---

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 12.23 (ἐν ἡμῖν κενεμβατοῦν).

### *D. Travaliile gândirii înspre principiul necoordonat*

#### **1. Conștiința principiului necoordonat**

De fapt, chiar dacă, în primă instanță, această manieră de înaintare înspre principiu pare să nu aducă nici un progres cognitiv — tocmai pentru că principiul este în afara posibilității cunoașterii — totuși, nu înseamnă că înaintarea este lipsită de miză. Trecerea dincolo de ultima noastră supoziție nu este, într-adevăr, o trecere propriu-zisă, spre ceva anume; din contră, ea are sensul de a trezi în noi conștiința prezenței unui principiu care nu mai este ceva anume, a principiului la care cunoașterea propriu-zisă nu mai poate accede:

> nu avem nici o noțiune și nici o supoziție mai simplă decât unul, așadar cum am putea presupune ceva dincolo de ultima supoziție și noțiune? Dacă ar spune cineva acestea, vom cădea de acord cu el în privința aporiei (căci, într-adevăr, o asemenea manieră de reflecție pare impracticabilă și fără ieșire); cu toate acestea, pornind de la cele ce ne sunt mai cunoscute, va trebui să stimulăm travaliile indicibile din noi, înspre conștiința indicibilă (căci nu știu cum să o numesc) a acestui adevăr sublim. (*De principiis*, R.I, 5.15–20)

Damascius invită astfel spre un alt tip de conștiință, sau de conștientizare a ceea ce depășește cunoașterea obișnuită, dar spre care cunoașterea obișnuită tinde și trimite neîncetat. Această conștiință (συναίσθησις) nu este o cunoaștere propriu-zisă a principiului, care fixează principiul, ci este mai degrabă una care ne face conștienți de existența principiului, care ne aduce în preajma lui și angajează mintea în direcția principiului. Expresia însăși „conștiință indicibilă" pare în primă instanță paradoxală: este o conștiință, însă nu o conștiință a ceva anume, este o conștiință parcă oprită în actul de a conștientiza, care nu ajunge niciodată la un obiect al conștiinței. Iar acest tip de conștientizare — care nu se mai termină cu un conținut determinat, care nu se mai concretizează în „ceva anume" — Damascius îl numește

„travaliu al gândirii“, reluând o expresie platonică foarte cunoscută — prezentă și la neoplatonicii anteriori — dar căreia el îi va oferi un sens și mai precis.

Travaliul (ὠδίς) este de fapt acea tensiune și încordare care precede nașterea, așadar „durerile facerii“. Termenul este prezent deja la Platon cu un sens filozofic: el desemnează apropierea de adevăr, uneori destul de dureroasă pentru suflet, și care devine obiectul de interes al maieuticii socratice[1]. Travaliul este momentul de fecunditate al sufletului, care încearcă să surprindă și să exprime adevărul, dar care încă nu a ajuns la adevăr, ci doar îi presimte prezența. La Platon, metoda căutării adevărului este cea dialectică, în care, prin întrebări și răspunsuri, sufletul este eliberat de durerile sale și îndreptat spre opinia corectă. Preluând această idee, Plotin leagă travaliul de dificultatea (aporia) în care se află sufletul atunci când încearcă să vorbească despre principiul prim (unul absolut) și nu știe ce nume să îi acorde, deoarece el este inexprimabil[2]. Sufletul este plin de gânduri și simte durerile facerii, atunci când încearcă să vorbească despre unu; singura manieră de a calma aceste dureri este aceea de a fermeca sufletul, prin repetarea discursurilor despre unu[3], deși, atunci când fixăm în mod rațional ceea ce este unu, de fapt, ne îndepărtăm de el. La rândul lui, Proclus pune travaliul alături de dorința care face

---

[1] Vezi Platon, *Banchetul* 206 d, *Phaidros* 251 e, *Republica*, 490 b, 403 b, *Theaitetos* 151 a, *Scrisoarea a II-a*, 313 a.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 5, 6.23–25: „în travaliul nostru, suntem în aporie despre ce anume trebuie să spunem“.

[3] Vezi Plotin, *Enneade*, V, 3, 17.15–18: „trebuie să descântăm sufletul, pentru a-i ușura durerile facerii“. Vezi de asemenea Platon, *Charmides*, 157 a: descântecele sunt identice cu discursurile frumoase. Metafora corespunde, de asemenea, celei platonice a descântecului aplicat de moașă pentru a liniști durerile nașterii, care corespunde la rândul ei manierei prin întrebări și răspunsuri în care maieutica socratică ajută sufletul să „nască“ adevărul (vezi, de pildă, *Theaitetos*, 149 c 9–d 3). Vezi și W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Text, Übersetzung, Erläuterungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 247–248, unde autorul analizează fundalul platonic al celor două metafore și felul în care sunt ele preluate de Plotin.

ca întreaga ființă să se îndrepte spre unu[1]; astfel, dorința de a ajunge la unu și de a-l cuprinde este însoțită de „durerile facerii“, pentru că ființa nu poate, în cele din urmă, să cuprindă unul, deși tinde spre aceasta. Totuși, tocmai această dorință și travaliul ce o însoțește este cea care ne face să vorbim despre unu, chiar dacă știm că nu putem să îl exprimăm în mod adecvat[2], iar faptul că numim principiul „unu“ sau „bine“ ține tot de acest travaliu al gândirii noastre, de dorința ei puternică de a cuprinde și de a exprima într-un fel principiul, deși „unul“ și „binele“ sunt doar niște cuvinte, care nu pot surprinde cu adevărat transcendența principiului[3].

La Damascius, termenul capătă o nuanță suplimentară, deoarece travaliul devine singurul efort adecvat pe care îl putem face în direcția principiului — anume acela de a rafina constant concepțiile noastre despre principiu, pentru a nu-l fixa în nici o expresie inadecvată. În plus, doar prin această constantă depășire și rafinare putem produce — ca în oglindă — efectul dorit, anume acela de a conștientiza caracterul inefabil și de necuprins al principiului. Spun „ca în oglindă“ tocmai pentru că nu este vorba de un efect direct, de a gândi în mod efectiv inefabilul, ci este un efect indirect: conștiința inefabilului se naște pe fundalul acestui travaliu neîncetat, care nu mai ajunge la o „naștere“ propriu-zisă. Travaliile gândirii nu mai pot avea o finalizare, nu se

[1] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1115.32. Vezi, de asemenea *Teologia platonică*, I 102.18, pentru această relație între durerile nașterii și divinația principiului.

[2] Proclus, *Comentariul la Parmenide*, 1191.9.

[3] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, II, 9, 58.24–59.4. Proclus consideră că maniera cea mai înaltă a travaliului este cea din expresia ultimă a primei aporii din *Parmenide*: după ce Platon a desfășurat întregul discurs negativ despre unu, el se întreabă dacă toate cele spuse până atunci sunt cu putință. Proclus interpretează această ultimă mirare ca datorându-se travaliului mental care se îndreaptă spre unu. În acest travaliu, nici o expresie a unului nu poate fi păstrată ca definitivă, ci suntem mereu obligați să căutăm mai departe, îndoindu-ne de ceea ce am admis deja. Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, VII, 42.26, ed. Klibansky-Labowsky, precum și nota editorilor de la pp. 87–88.

mai pot îndrepta spre un rezultat concret, spre un discurs adevărat, așa cum se întâmpla, totuși, la Platon[1]. Pentru Damascius, efortul travaliului intelectiv este unul care nu se încheie, pentru că el este suscitat de ceva ce nu poate fi atins niciodată în mod discursiv: anume de principiul prim, indicibil. Travaliul este tocmai această neputință de a exprima principiul, acest efort nesfârșit îndreptat spre principiu, dar care nu își atinge niciodată scopul, deoarece atingerea acestui scop ar însemna exprimarea celui inexprimabil. „Nașterea“ propriu-zisă este amânată indefinit. Totuși, travaliul continuu este singurul mod în care ne putem situa față de principiu, căutându-l mereu, chiar dacă nu putem să îl cuprindem într-o formulare oarecare.

Sensul travaliului este acela de a purifica gândirea noastră înspre principiul absolut, suprimând orice manieră concretă de a gândi principiul și scotând principiul din orice formă de coordonare cu *totul*. Dar ultimul punct la care mai avem un minim acces — și care rămâne astfel într-o oarecare relație și coordonare cu totul — este acela pe care îl numim principiul *unu*. De aceea, travaliul pe care îl va întreprinde Damascius va consta într-o „critică“ a unului, pentru a trece astfel „dincolo de unu“, înspre ceea ce el va numi „inefabil“.

### 2. Travaliul și „critica“ unului

Instituirea inefabilului ca principiu absolut, dincolo de unu, se conturează tocmai în urma unei critici — pe mai multe paliere — la adresa unului absolut al tradiției, ca ultimă treaptă până la care gândirea poate, într-un fel, să ajungă. Desigur, prin „critică“ nu înțelegem altceva decât faptul de a pune în vedere limitele până la care unul poate sluji drept principiu și dificultățile în fața cărora gândirea unului se oprește și este nevoită să caute un

[1] Vezi, de pildă, *Republica*, 490 b 7, unde se arată că eliberarea de durerile facerii urmează abia după ce sufletul a atins adevărul și ființa veritabilă. Vezi de asemenea *Banchetul*, 209 a, unde discursurile sunt numite copii, precum și *Phaidros* 261 a.

alt principiu. Damascius va arăta pe mai multe niveluri de sens că, în timp ce unul mai rămâne încă într-o anumită relație cu totul și este gândit într-un fel sau altul, inefabilul iese din orice posibilă relație.

Damascius aduce trei argumente în acest sens: privind relația unului cu cele de după el, privind faptul că unul este totul și privind faptul că, într-un fel, unul este încă gândit. Primul argument constă în aceea că:

> prin natura lui, unul este situat înaintea pluralelor, cel <ce este> mai simplu <este> înaintea celor ce sunt într-un fel compuse, iar cel mai cuprinzător <este înaintea> celor cuprinse în el; dar cel ce este dincolo — dacă ar fi să-i spunem așa — este dincolo de orice asemenea antiteză: nu doar cea dintre termeni de același rang, ci și cea dintre un termen prim și un termen secund (*De principiis*, R.I, 6.3–7)

Acestea sunt caracteristicile „tradiționale“ ale unului: el este opus pluralității[1] și este anterior pluralității, păstrând astfel o relație opozitivă cu aceasta; de asemenea, el este înțeles drept cel mai simplu, iar simplitatea precede și se opune compunerii; în plus, unul nu trebuie înțeles ca minim[2], ci ca fiind cel mai cuprinzător, ajungând astfel într-o relație — chiar dacă nu opozitivă — cu cele cuprinse. În schimb, principiul absolut trebuie să nu mai intre în nici o astfel de opoziție și în nici o relație. Ceea ce observă Damascius este faptul că — chiar dacă este înțeles ca anterior față de orice altceva —, unul are o anterioritate *raportată* la cele pe care le transcende. Desigur, întreaga tradiție — exceptându-l poate pe Iamblichos — s-a străduit să conceapă o manieră de anterioritate absolută a unului față de orice altceva. Totuși, Damascius observă aici că orice astfel de anterioritate este gândită pornind tot de la cele „ulterioare“, sau, în orice caz, mai poate fi gândită în raport cu

---

[1] Încă de la începutul primei ipoteze din *Parmenide*, 137 c 4–5, unul este definit ca non-plural. La Plotin, de asemenea (*Enneade*, V, 5, 6.26), numele unului apare ca o negație a pluralității.

[2] Vezi Damascius, *De principiis*, R. I, 3.1.

acestea. În schimb, el însuși va încerca să impună prin inefabil o anterioritate și o transcendență fără termen de reper, sau care nu mai este gândită pornind de la cele inferioare.

Al doilea argument și critică implicită a unului privește faptul că el este *totul*. Este, în linii mari, același argument pe care l-am discutat și în cadrul aporiilor inițiale ale tratatului: unul este totul în manieră simplificată, unitară; însă totul — indiferent în ce sens îl luăm — nu poate fi principiu[1].

Al treilea argument privește faptul că unul este încă gândit, într-o anumită măsură:

> Pe lângă acestea, noi concepem unul printr-o purificare deplină a gândirii înspre cel mai simplu și cel mai cuprinzător, pe când cel mai prestigios trebuie să fie inaccesibil oricărei înțelegeri și supoziții (*De principiis*, R.I, 6.18–21)

De fapt, problema gândirii unului — așa cum o înțelege Damascius — este dublă: pe de o parte, gândim unul într-un fel, drept acel punct virtual de coincidență a tuturor lucrurilor și a tuturor gândurilor noastre — după analogia centrului unui cerc. Pe de altă parte, noi nu putem gândi cu adevărat unul simplu, deoarece gândirea noastră este duală și ea aproximează unul suprapunând, de fapt, două imagini: cea a simplității și cea a totalității[2]. Totuși, acest statul echivoc al unului — care într-un fel este gândit, dar într-un fel nu este gândit — îl împinge pe Damascius să facă pasul spre un principiu care să nu mai aibă acest echivoc, ci să fie cu totul inexprimabil[3].

---

[1] Vezi Damascius, *De principiis*, R. I, 6.8–17.

[2] Gândirea noastră introduce dualitatea în unu. Vezi *De principiis*, R.I, 3.15–4.6.

[3] Așa cum vom vedea în continuare, inefabilul nu va mai fi cognoscibil în nici un fel, iar singura manieră în care vom mai putea deduce prezența lui va fi tocmai prin a observa neputința de a-l mai gândi. În plus — și aici va fi iarăși un punct de originalitate a lui Damascius — toate nivelurile principiale ulterioare, care sunt într-un fel cognoscibile și într-un fel incognoscibile, vor fi niște aproximări ale principiului absolut inefabil.

Toate aceste fenomene la limita gândirii — pe care le-am analizat în acest capitol — au o strânsă legătură între ele. Astfel, *aporia* inițială este cea care — fără să ne lase în concepțiile noastre despre principiul prim — ne trezește *divinația* unui principiu necoordonat. La rândul ei, *divinația* unui principiu necoordonat impune *suprimarea oricărui discurs* despre acest principiu, suprimarea oricărei coordonări. Ea ne conduce astfel înspre principiul care nu este nimic, sau care, într-un fel, este *nimicul* absolut. Astfel, gândirea noastră *înaintează în vid*. Dar înaintarea în vid nu este o înaintare propriu zisă, spre ceva anume; din contră, ea constă într-un *travaliu* neîncetat al gândirii, care „critică" și suprimă orice determinație, orice supoziție, ultima supoziție fiind cea a „unului".

Mai mult decât atât, fenomenele analizate constituie deja maniera adecvată în care putem păși „dincolo de unu". Este, desigur, o manieră cu totul aparte de gândire, care nu își fixează niciodată „obiectul" său, ci doar îi presimte prezența și necesitatea. În loc să descrie principiul, această gândire *înaintează în vid*, suprimând în mod sistematic ultimele supoziții de care ea dispune. În locul unei gândiri propriu-zise, avem a face cu un travaliu *intelectiv*, care conștientizează prezența principiului, știind însă că nu va ajunge niciodată la o cunoaștere propriu-zisă, ci că cel spre care merge va rămâne tot timpul „în față", într-un orizont de neatins.

În umbra tuturor acestor fenomene se conturează principiul absolut: el trebuie să „fie" absolut necoordonat cu altceva, un vid sau un neant pur, care nu este în nici un fel și sub nici un raport. El se arată ca un „nimic" care depășește simplitatea și cuprinderea unului. Iar toate aceste suprimări succesive, aceste semne ale transcendenței principiului absolut, se vor concentra înspre o ultimă expresie, cu totul paradoxală, a acestui principiu: anume aceea de *inefabil*.

În cele ce urmează, vom discuta despre momentul cel mai înalt al gândirii lui Damascius, despre principiul numit *inefabil*, în care Damascius încearcă să cuprindă atât imposibilitatea cunoașterii principiului, cât și necesitatea unei constante raportări la acesta.

# Capitolul 3
# PRINCIPIUL INEFABIL

Aporia recurentă a principiului prim ne conduce spre un principiu necoordonat, care nu poate fi cuprins în nici una dintre manierele obișnuite ale gândirii. Totuși, nu avem încă nici o „expresie“ a acestui principiu, ci toate fenomenele (și experiențele de la limita gândirii) pe care le-am analizat în capitolul anterior nu au făcut decât să „curețe terenul“ gândirii noastre de orice posibilă expresie, punându-ne în gardă în fața pericolului de a transforma principiul necoordonat într-un „obiect“ determinat al gândirii.

S-ar părea că până în acest punct Damascius nu a făcut decât să suspende atât gândirea tradiției — cu soluțiile ei nu îndeajuns de satisfăcătoare pentru problema principiului — cât și, în genere, orice gândire care ar mai vrea să se exerseze asupra acestei probleme, de acum înainte. Totuși, lucrurile nu se opresc aici. În fața acestui principiu care pare să „fugă“ din fața oricărei concepții despre el, Damascius va încerca el însuși o ultimă manieră de a-l sugera, sau, mai degrabă, de a sugera sustragerea lui din orice gândire: astfel apare în analiza sa „inefabilul“ (τὸ ἀπόρρητον), „expresia“[1] cea mai înaltă prin care Damascius se referă la *principiul de dincolo de totul și necoordonat totului*. În cele ce urmează, vom scoate la lumină sensul — destul de torsionat — al acestui principiu, prin care Damascius face, de fapt, încercarea de a lumina spațiul cu totul de nestrăbătut al unui *dincolo* absolut. Pentru aceasta, vom depăna și vom relega firele istorice, filologice și filozofice ale termenului „inefabil“.

---

[1] Punem „expresie“ între ghilimele tocmai pentru că, după cum vom vedea, această expresie va fi ea însăși suprimată ulterior și depășită.

Întâi de toate, să vedem cum intervine inefabilul în gândirea lui Damascius și care este motivul admiterii lui. Termenul apare în tratatul *Despre primele principii*, după destule tatonări și amânări, prin care Damascius pare să pregătească terenul — sau să-l elibereze — în vederea propunerii acestui ultim principiu. Este ceea ce am încercat să arătăm în capitolul anterior. Înainte de a enunța propriu-zis acest termen, Damascius argumentează îndelung faptul că gândirea noastră nu poate cuprinde principiul, ci rămâne într-o recurentă aporie față de el, dar că, în ciuda acestor aporii, înaintarea către un principiu absolut — a cărui autoritate n-ar mai fi slăbită de alte aporii — trebuie continuată.

Damascius pune el însuși în mod explicit întrebarea „de ce avem nevoie" de un astfel de principiu, care s-a anunțat deja a fi un fel de neființă absolută, de neant pur. Iar răspunsul lui este că avem nevoie stringentă de acesta (ἡ πάντων ἀναγκαιοτάτη χρεία), deoarece:

> de la el proced toate, ca dintr-un sanctuar: <totul procede> din inefabil și într-o manieră inefabilă, căci inefabilul nu produce pluralele ca și cum ar fi unul și nici nu produce pe cele distinse ca și cum ar fi unificatul, ci, ca inefabil, produce totul în aceeași manieră inefabilă. (*De principiis,* R.I, 6.28-7.2)

Damascius a observat că tradiția a propus principii care intră în opoziție și în relație cu cele cauzate. De pildă, unul produce pluralele și este opus acestora, ajungând astfel, în cele din urmă, să fie reintrodus în *totul* și deci să nu mai fie principiu absolut. În schimb, Damascius a demonstrat necesitatea unui principiu necoordonat, care produce totul fără să se mai opună totului produs, fără să intre în vreo relație cu acest totul, așadar fără să poată fi gândit și reintegrat în *totul*. Acest principiu va fi *inefabilul*: el produce totul nu în manieră opozitivă (precum unul sau unificatul), ci într-o manieră inefabilă.

## *A. Inefabilul înainte de Damascius*

O primă întrebare care se ridică este de ce alege Damascius tocmai termenul de „inefabil“ pentru a-i sluji ca „fir roșu“ în această căutare radicală a sa. Pentru a răspunde la această întrebare, va trebui să facem o scurtă incursiune de recuperare a sensului, precum și a sugestiilor implicite pe care le purta acest cuvânt la sfârșitul antichității. Damascius însuși ne pune încă de la început pe pista potrivită, deoarece, așa cum observăm în textul citat mai sus, înainte chiar de a numi principiul *inefabil*, el îl compară cu un sanctuar (ἄδυτον). Sanctuarul este partea inaccesibilă a templului, cea în care nu se poate pătrunde, care este interzisă. În neoplatonism, principiul prim este asimilat cu zeul suprem, de aceea „locul“ lui simbolic este un sanctuar[1].

Dar Damascius merge și mai departe: el aduce în prim-planul gândirii sale termenul care desemna *misterul* însuși ascuns în sanctuar: *inefabilul*, τὸ ἀπόρρητον. Principiul prim preia la Damascius prerogativele inițierii mistice, fiind indicat drept misterul inefabil care rămâne ascund în sanctuar, imposibil de dezvăluit.

La origine, termenul de inefabil desemnează misteriile, secretul care nu se divulgă niciodată, doctrina esoterică. Adjectival, ἀπόρρητος înseamnă *interzis*, *secret*, *despre care nu se vorbește*, fie

---

[1] La Plotin, apropierea sufletului de principiul prim este comparată cu intrarea într-un sanctuar (*Enneade*, VI, 9, 11). Sufletul trece de nivelul virtuților pregătitoare (comparate cu statuile care străjuiesc intrarea în templu), renunță să mai contemple orice altceva și ajunge în sanctuar, locul viziunii unului, abandonându-se contactului direct. Proclus preia și el această idee: vezi *Teologia platonică*, III, 18, 64.8–12, cu referire la unul-bine care rămâne ascuns în sanctuar. Proclus vorbește despre sanctuar ca loc al principiului absolut. În fața acestui sanctuar se află vestibulul (πρόθυρον), care ferește sanctuarul de accesul celor din jur; acesta este locul celor trei monade ce preced principiul prim (vezi *Teologia platonică*, III, 64.11 și *Comentariul la Republica*, I, 295.19–24). Sursa de inspirație a „vestibulului“ este platonică (*Philebos*, 64 c 1). În afara acestui vestibul se întinde „locul supracelest“, sau „câmpia adevărului“ (τὸ ἀληθείας πεδίον) despre care vorbea tot Platon (*Phaidros*, 248 b 6). Vezi și Proclus, *Teologia platonică*, IV 23, 8.

într-un sens superior, ca mister ascuns, fie chiar în sens opus, ca lucruri ascunse, rușinoase sau abominabile, a căror pomenire ar fi de rău augur. Pare straniu să vedem că, la sfârșitul unei tradiții care pune în centru principiul prim, imposibil de cuprins în discurs, Damascius numește principiul folosind tocmai termenul care exprimă prin excelență imposibilitatea — și chiar interdicția — de a numi ceva. Totuși, așa cum vom încerca să arătăm în continuare, Damascius nu face aceasta pentru a „dezvălui" ceea ce este de nedezvăluit și pentru a transgresa astfel limitele — atât cele filozofice, cât și cele ale teologiei implicite — ci, din contră, pentru a potența acest nedezvăluit, pentru a-l sustrage accesului indiscret al gândirii, pentru a impune o dată pentru totdeauna o limită gândirii. Pe de altă parte, vom vedea că — introducând acest termen care indică neputința ultimă a oricărui discurs — gândirea lui Damascius nu sfârșește într-o suspendare de tip sceptic, într-o agnozie care ar însemna sfârșitul oricărei gândiri filozofice. Din contră, o dată cu acest principiu extrem, de dincolo chiar și de unu, Damascius propune o manieră de gândire radicală, care se raportează constant la principiu, care-l păstrează mereu „în vedere" și care recunoaște prezența lui tăcută în fiecare nivel al realității.

Înainte de a trece la analiza propriu-zisă a manierei în care Damascius utilizează conceptul de *inefabil*, vom face o scurtă punere în revistă a ocurențelor sale relevante din tradiția (neo) platonică, pentru a putea pune apoi în lumină schimbarea de perspectivă pe care o aduce Damascius față de aceasta.

La Platon, termenul apare pentru a desemna lucrurile spuse în învățăturile secrete[1] sau, adverbial, cu referire la ceea ce trebuie spus în secret și doar unor oameni inițiați, iar nu mulțimii[2]. Totuși, vom vedea mai jos că, în interpretarea lui Damascius, miza ultimă a gândirii lui Platon este tocmai aceea de a trimite în mod

[1] Platon, *Phaidon*, 62 b 3 și *Cratylos*, 413 a 3.

[2] Platon, *Republica*, II, 378 a 4 și *Theaitetos*, 152 c 10.

tacit (și tăcut)[1] înspre inefabil. Pentru Plotin, principiul prim este sustras oricărei cunoașteri și este indicibil (ἄρρητον)[2]. În schimb, termenul însuși de *inefabil* nu apare decât o singură dată, însă nu cu referire la principiul prim[3], ci într-un context neutru: Plotin nu face decât să redea pasajul din *Phaidon*, 62 b 3: „în mistere (ἐν ἀπορρήτοις) se spune că sufletul este ca într-o închisoare“[4].

### 1. Inefabilul la Iamblichos — indicibil și inefabil

La Iamblichos — desigur, în textele care s-au păstrat — termenul *inefabil* nu pare să aibă un sens filozofic foarte bine determinat. În *Protrepticul* (8.8; 105.1; 106.7-16; 111.23), referințele sunt la doctrinele secrete, mai precis cele pitagorice, interzise profanilor. Același sens este prezent în *De vita Pythagorica*: simboluri inefabile (1.2.5; 23.103.7), mistere inefabile (3.14.9; 6.31.3; 35.258.7). În *De mysteriis*, termenul de *inefabil* se referă la: „cauza inefabilă“ a riturilor sacre (1.11.4), „simbolurile inefabile“ care exprimă secrete inexprimabile (1.21.14, 4.2.31, 6.6.2), invocațiile inefabile, pe care doar zeul le poate înțelege și care sunt în afinitate cu acesta (3.24.30; 5.23.43), secretul în general, adică

---

[1] Platon trimite spre inefabil în mod *tacit*, deoarece el nu mai vorbește efectiv despre un asemenea principiu de dincolo de unu; de asemenea, el trimite spre inefabil în mod *tăcut*, adică tocmai prin păstrarea tăcerii în privința lui.

[2] Plotin, *Enneade*, V, 3, 13.1. Tot ceea ce putem spune noi este „ceva anume“; în schimb, cel care nu mai este ceva anume nu poate fi decât indicibil.

[3] În articolul său „Scepticism and Ineffability in Plotinus“ (*Phronesis*, 45, 3, 2000, pp. 240–251), Dominic O'Meara vorbește despre „inefabilitate“ la Plotin. Totuși, este vorba de fapt despre caracterul *indicibil* al unului. Autorul face așadar o extrapolare a termenului de inefabil, folosindu-l însă în strictă sinonimie cu termenul „indicibil“. În schimb, Plotin însuși nu folosește termenul de inefabil (ἀπόρρητον), care, ca termen filozofic, apare abia în neoplatonismul tardiv. Vezi de asemenea Dominic O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 2005, cap. 5, *Speaking of the One*, 1: *The Ineffability of the One*. Pentru a înțelege miza gândirii lui Damascius, nu trebuie să confundăm *inefabilul* cu nici una dintre formele de *indicibil* despre care au vorbit neoplatonicii anteriori.

[4] Plotin, *Enneade*, IV, 8, 1.31.

misterul din spatele unui rit inițiatic (6.5.6; 6.7.2), imaginea inefabilă a zeului (7.4.24).

Termenul de *inefabil* nu este folosit niciodată pentru a indica principiul însuși. Cu toate acestea, exegeza modernă îi atribuie destul de des lui Iamblichos introducerea *inefabilului* în ierarhia neoplatonică a principiilor[1], sprijinindu-se pe mărturia lui Damascius. Totuși, dacă analizăm cu atenție această mărturie, vom vedea că Damascius nu spune că pentru Iamblichos principiul ar fi *inefabil*. Principiile lui Iamblichos pe care le menționează Damascius sunt: cel necoordonat triadei și cel absolut *indicibil* (ἄρρητος):

> După acestea, să cercetăm dacă principiile prime anterioare primei triade inteligibile sunt două, adică cel absolut indicibil (πάντη ἄρρητος) și cel necoordonat triadei — așa cum considera marele Iamblichos (*De principiis,* R.I, 86.3–5)

Această confuzie duce la ideea că Damascius ar fi preluat cadrul general al gândirii lui Iamblichos. De fapt, cauza mai adâncă a acestei confuzii constă — după părerea noastră — într-o suprapunere terminologică între ἄρρητον și ἀπόρρητον în literatura de specialitate. De multe ori, exegeza traduce pe ἄρρητον prin *inefabil*, deși *inefabil* este termenul încetățenit pentru ἀπόρρητον, o dată cu traducerea lui Damascius de către J. Combès[2]. Dacă Iamblichos ar fi folosit deja termenul de „inefabil“ cu referire la principiul prim, ar însemna că Damascius nu face decât să reafirme ceva deja prezent în tradiție. Totuși, dacă dăm la o parte echivocul și suprapunerea terminologică, s-ar părea că Damascius este primul care aplică principiului prim termenul de *inefabil* (ἀπόρρητον); aceasta va rămâne o particularitate a gândirii ultimului conducător al Școlii neoplatonice ateniene.

---

[1] Vezi D. P., Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*, Vrin. Paris, 1999, pp. 8–9 și J. Dillon, „Damascius on the Ineffable“, *art. cit.*, p. 123.

[2] Ceea ce este mai grav, putând induce și mai mult în eroare, este faptul că, în traducerea tratatului *De principiis*, M.-C. Galpérine redă în mod indistinct ἄρρητον și ἀπόρρητον, prin „indicibil“.

**2. Inefabilul la Proclus**

La Proclus, majoritatea ocurențelor termenului *inefabil* se referă la doctrinele secrete; iar sensul privilegiat al acestor doctrine este acela al învățăturilor platonice despre principiul unu-bine și despre nivelurile divine succesive. Aceste învățături secrete, inefabile, sunt cele pe care, în opinia tuturor gânditorilor neoplatonici, Platon le-ar fi primit de la cei „mai vechi“[1], adică din tradițiile anterioare, precum cea orfică și cea pitagorică. În consecință, învățăturile cele mai teologice ale lui Platon — precum prima ipoteză din *Parmenide* — sunt considerate de Proclus adevărate inițieri mistice[2].

În afară de astfel de indicații — destul de numeroase — despre natura secretă, inefabilă, a învățăturilor platonice, întâlnim însă și o altă utilizare a termenului de *inefabil*, nu fără legătură cu cea anterioară. Mai precis, termenul *inefabil* este transpus uneori, în manieră adjectivală, asupra principiului unu-bine, înspre care conduc aceste „inițieri mistice“. Proclus vorbește astfel despre natura inefabilă a binelui[3], despre „dorința inefabilă“ a tuturor lucrurilor spre bine[4], sau despre „misterul inefabil“ al binelui[5]. Acest caracter inefabil trebuie înțeles tocmai în legătură cu faptul că unul-bine este ținta ultimă a acestor învățături inefabile, ascunse, prin excelență teologice. Unul inefabil este cel spre care duce filozofia cea mai înaltă, care are rolul de inițiere mistică.

În schimb, vom vedea în continuare că, atunci când Damascius propune inefabilul ca principiu absolut, el nu mai vrea să

---

[1] Vezi *Teologia platonică*, I, 1, p. 7, 5–8, unde Proclus vorbește despre tradițiile secrete (ἐν ἀπορρήτοις) primite și transmise mai departe de Platon. Aceeași idee, a transmiterii unei tradiții, apare și la Plotin, *Enneade*, V, 1, 8–9.

[2] Vezi Proclus, *Teologia platonică*, II, 10, p. 61.15; III, 23, p. 83.16–17. Dialogul *Parmenide* conduce la „inițierea inefabilă în mistere“. Pentru o discuție mai amplă a valențelor „mistice“ ale gândirii neoplatonice, vezi D. Mazilu, *Raison et mystique dans le néoplatonisme*, Zeta Books, București, 2008.

[3] Proclus, *Teologia platonică*, II p. 60.4.

[4] Proclus, *Teologia platonică*, III p. 63.28.

[5] Proclus, *Teologia platonică*, III p. 64.5.

indice doar caracterul ascuns și inefabil al textelor platonice pe care tradiția se sprijină, primindu-le ca pe niște texte revelate. Desigur, el nu contestă cu nimic autoritatea moștenirii platonice, ci, așa cum vom vedea mai jos, el interpretează aceste texte într-o cheie nouă, considerând că ele conduc de fapt spre un principiu anterior celui al tradiției. De asemenea, la Damascius, termenul nu mai are un sens strict adjectival, el nu mai indică doar caracterul misterios, ascuns și inexprimabil al principiului unu, ci el va constitui un principiu autonom, singurul principiu absolut, în cele din urmă. Damascius utilizează termenului de *inefabil* într-o manieră originală, prin care nu numai că va accentua și va conceptualiza astfel de intuiții — destul de rare, de altfel — precum cele ale lui Proclus despre caracterul inefabil al principiului prim, ci va depăși soluțiile oferite de tradiție, ajungând aproape să le suprime. Inefabilul său va fi dincolo de unul absolut al tradiției.

### 3. Inefabilul ca secret la Platon

Totuși, ceea ce este surprinzător în această critică a lui Damascius, care ajunge să instituie inefabilul dincolo de unu, este faptul că, deși analiza sa este o depășire a tradiției, totuși, el reușește să recupereze sursa și autoritatea platonică. Gânditor platonic autentic, el nu se poate lipsi de o bază textuală platonică, ci încearcă să înrădăcineze gândirea sa — ultima creație teoretică neoplatonică — în sursa comună a întregii tradiții.

Astfel, deși în primă instanță inefabilul este absent din corpusul platonic, el va citi textele platonice fondatoare ca pe o indicație a principiului inefabil, considerând că, în ultimă instanță, ele trimit spre acest principiu de dincolo de unu[1]. Această concluzie decurge din maniera ambivalentă în care Platon însuși

[1] Interpretarea lui Damascius aduce în scenă un fenomen ciudat, de dublă fundamentare: pe de o parte, el înrădăcinează propria sa gândire în sursa comună a tradiției; pe de altă parte, el dă sursei platonice un nou înțeles, reinvestigând miza ultimă a platonismului, pornind de data aceasta de la propria sa gândire, de la propria sa manieră de a vedea lucrurile.

vorbește despre unu, ezitând între a spune că unul este absolut incognoscibil și a spune că unul este cognoscibil, într-un fel.

Pe de o parte, Damascius amintește referințele platonice în care este vorba despre neputința de a exprima unul:

> Căci, despre unu, Platon spune că, dacă este, atunci nu este nici măcar unu, iar dacă nu este, atunci nu i se potrivește nici un fel de discurs, nici măcar negația, astfel că nu îi revine nici nume [...], nici vreo opinie sau știință (*De principiis,* R.I, 7.11–13)

Recunoaștem aici două trimiteri: una la sfârșitul primei ipoteze din *Parmenide*, 141 e 10 –142 a 8, unde Platon suprimă unul însuși, iar cealaltă la ipoteza a 7-a, cea negativă. În ambele cazuri, discursul despre unu nu poate surprinde unul.

Pe de altă parte, Damascius trimite și la texte ale lui Platon în care s-ar părea că unul este gândit într-un fel, că există un fel de discurs potrivit lui:

> [...] în Sofistul, a arătat că el concepe unul pur printr-o anume afirmație și demonstrează că unul este în sine însuși, preexistent ființei. (*De principiis,* R.I, 7.19)

În mod evident, Damascius se referă aici la pasajul din *Sofistul*, 245 a–b, în care unul este descris ca preexistent ființei și ca oferindu-i acesteia unitate[1]. Platon pare să păstreze aici unul ca atare, afirmându-l ca principiu al ființei. Dar atunci, întrebarea logică ce se naște este cum se explică această aparentă contradicție: pe de o parte, unul este gândit ca unu anterior ființei, iar pe de altă parte se arată că unul nu este nici măcar unu. Damascius răspunde la această întrebare spunând că:

> S-ar putea ca Platon, prin intermediul unului, să ne îndrepte, într-un mod inefabil, spre inefabilul pe care îl avem acum în față, care este dincolo de unu; Platon face aceasta prin suprimarea

---

[1] Vezi, de asemenea, *De principiis*, R. I, 44.1–5, unde Damascius invocă faptul că Platon numește binele (identificat de neoplatonici cu unul) „cel mai important obiect al științei" (*Republica*, 505 a 2–3, 519 c 9–10).

unului, așa cum prin suprimarea celorlalte a ajuns la unu (*De principiis,* R.I, 7.15–18)

În primă instanță, unul poate fi gândit în mod direct, ca principiu al ființei, așa cum se arată în *Sofistul*. Totuși, într-un al doilea pas, el trebuie suprimat (așa cum se întâmplă în *Parmenide*). Unul însuși a fost obținut de Platon prin suprimarea pluralelor[1]. Dar, dacă suprimarea pluralelor are ca scop descoperirea unului, atunci, conform interpretării lui Damascius, suprimarea unului are ca scop descoperirea inefabilului sau, cel puțin, punerea gândirii „pe urmele" inefabilului. Corelând cele două texte (*Sofistul*, 245a–b și *Parmenide*, 141 e 10–142 a 8), Damascius pune în evidență necesitatea principiului inefabil, anterior unului. Astfel, la sfârșitul tradiției neoplatonice, el oferă o interpretare cu totul nouă și surprinzătoare asupra mesajului ultim al operei platonice. În plus, el își sprijină propria sa elaborare despre inefabil pe această lectură subtilă a textelor platonice. Damascius depășește astfel limita tradiției: pentru el, aporia întâi din *Parmenide* nu mai este doar o descriere a principiului unu, ci este o trimitere ne-explicită înspre principiul inefabil, de dincolo de unu, deoarece ea ajunge în cele din urmă la a suprima unul. În felul acesta, Damascius se apropie de Iamblichos, pentru care obiectul primei ipoteze platonice nu era principiul absolut, deoarece principiul absolut nu poate fi prins nici măcar într-o astfel de ipoteză; în consecință, principiul absolut era anterior obiectului primei ipoteze. Damascius păstrează unul ca obiect al primei ipoteze — așa cum făcea întreaga tradiție de dinainte și de după Iamblichos — însă el însuși consideră că principiul absolut este dincolo chiar și față de ceea ce spune Platon în prima ipoteză. Prima ipoteză nu este *despre* principiul prim (inefabil)[2], ci doar *indică* spre el.

Totuși, cum poate Damascius însuși să presupună că ar exista un astfel de mesaj în subtextul învățăturii platonice, dacă acesta

---

[1] Este ceea ce se arată în prima ipoteză din *Parmenide*, 137 c 4–142 a 8: „dacă unul este unu, atunci el nu este nimic din cele plurale".

[2] Spre deosebire de ceea ce afirmă J. Combès („Damascius, lecteur du *Parménide*", în *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Millon, 1989, p. 87).

nu este făcut niciodată explicit? De ce Platon nu a vorbit el însuși despre acest principiu? Tăcerea lui Platon în acest sens îi pare lui Damascius cu totul îndreptățită și chiar relevantă, din două motive: pe de o parte, datorită naturii acestei teme, care nu mai poate fi propriu-zis discutată, explicitată; pe de altă parte, datorită precauțiilor metodologice de a nu expune un subiect atât de important, de a nu-l lăsa la îndemâna celor neinițiați într-ale filozofiei[1]. Platon ajunge până la unu, însă nu mai spune nimic despre ceea ce este dincolo de unu. Acest lucru s-ar explica prin obiceiul antic[2] de a păstra tăcerea asupra secretului din religia misterelor. Observăm însă că Damascius preia — ca termen ultim al sistemului său — însuși acest „mister" inefabil în privința căruia Platon însuși păstrează tăcerea. Am putea spune că Damascius continuă acolo unde Platon tace; el vorbește tocmai despre acele lucruri pe care Platon nu le-a mai spus. O altă explicație a tăcerii lui Platon ar fi aceea că unul este ultimul principiu al discursului. Constituindu-și gândirea în jurul acestui principiu, Platon nu mai are nevoie să meargă mai departe:

> Unul este principiu al totului, de aceea Platon însuși nu are nevoie de alt principiu al discursului. În schimb, inefabilul nu e principiu al discursului, nici al cunoașterii, ci al totului în mod absolut. De aceea, despre acesta Platon nu mai spune nimic, nu mai dă nici o indicație. Platon a negat toate celelalte lucruri, pornind de la unu, însă nu a negat unul însuși. El a spus chiar și că unul nu este unu, însă nu a negat unul însuși. (*De principiis,* R.I, 37.26–38.12)

Platon indică spre inefabil prin aceea că ajunge să spună că „unul nu este unu" (în această exprimare paradoxală[3]); totuși, el

[1] Vezi Damascius, *De principiis*, R. I, 8.1–3.

[2] Obiceiul antic despre care vorbește Damascius în acest context poate fi cel al pitagoricilor (cf. Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, §§ 104–105). În privința păstrării tăcerii la Platon, vezi *Scrisori*, II 312 d 7–e 1, 314 c 1–7; VII 341 c 9–d 6, *Timaios*, 28 c 5, 53 d; *Parmenide*, 136 d–e.

[3] Damascius explică maniera paradoxală în care Platon vorbește despre unu tocmai prin apropierea unului de inefabil: „La Platon, raționamentele despre unu se răstoarnă, deoarece unul este aproape de totala răsturnare a primului

nu trece mai departe și nu spune nimic despre acel „altceva" inefabil, care nu mai este nici măcar unu și care nu mai este principiu al discursului. Platon rămâne la unu ca principiu al discursului, acest unu pe care într-un fel îl gândim iar într-un fel nu îl mai putem gândi. Gândirea lui Platon — ca, de altfel, cea a întregii tradiții — rămâne henocentrică (gravitând în jurul unului absolut). În schimb, Damascius va nega unul însuși, trecând înspre inefabil. Acesta nu mai este într-un fel accesibil gândirii și într-un fel inaccesibil, ci va fi complet inaccesibil.

## *B. Damascius și inefabilul*

### 1. Inefabilul și răsturnarea gândirii

Dar ce înseamnă că inefabilul este sustras *oricărei gândiri*? În fond, întreaga tradiție neoplatonică a insistat asupra caracterului inconceptibil al principiului, adică al unului. Dar atunci, de ce inefabilul ar fi cu adevărat sustras oricărei gândiri, mai mult chiar decât unul însuși? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să reamintim faptul că tradiția a oscilat între a descrie rolul principiului față de realitate și față de gândire — sau, într-un cuvânt, față de ceea ce Damascius numește *totul* — respectiv a sugera natura inaccesibilă a principiului. În schimb, Damascius face pasul spre un principiu care este sustras oricărei relații cu *totul*. Acesta nu mai este gândit pornind de la *totul* — nici măcar în manieră negativă, ca depășire a *totului* —, ci el este sustras oricărei coordonări cu totul, adică cu spațiul cel mai larg în care gândirea este posibilă. De aceea, el nu mai este gândit în nici un fel, ci gândirea care vrea să ajungă la el se răstoarnă. Ultimul semn pe care îl mai avem despre acest principiu este tocmai această *răsturnare* a gândirii.

[a inefabilului], deși unul diferă de acesta prin aceea că încă este unu și totul conform unului" (R. I, 56.11–14). Este vorba, desigur, despre faptul că, în *Parmenide*, Platon ajunge să spună că „unul nu este nici măcar unu", arătând astfel că, într-un fel, nici măcar unul nu poate fi gândit propriu-zis.

Termenul însuși de *inefabil* aduce gândirea noastră într-o stare cu totul paradoxală, deoarece în același termen sunt cuprinse și afirmarea și negarea acestui termen. Sensul însuși al „inefabilului“ se obține în acest caz într-o manieră contorsionată, în care, în primă instanță, respingem ceea ce vrem să exprimăm prin acest termen. Astfel, imediat după ce a anunțat că principiul trebuie să fie ca un sanctuar inefabil, din care proced toate lucrurile în mod inefabil, Damascius observă că:

> dacă spunem acestea despre el, anume că este inefabil, sanctuar al totului și incomprehensibil, atunci discursul nostru este răsturnat (*De principiis,* R.I, 7.2–4)

Mai precis, vrem să spunem că principiul este inefabil și incomprehensibil. Totuși, în această afirmație — cum că „principiul este inefabil“ — sunt cuprinse două maniere de negare, de suprimare a ceea ce vrem să spunem.

Pe de o parte, spunând că „este inefabil“, spunem de fapt că el este sustras gândirii și, deci, că nu ne mai putem referi la el. Dar atunci, înseamnă că el nu poate fi numit nici măcar *inefabil* și *incomprehensibil*. În felul acesta, discursul nostru despre principiu — adică faptul că am spus că el este *inefabil* — este suprimat, deoarece afirmă că nu ne mai putem referi la principiu. Este ca și cum discursul ar afirma că nici un discurs nu mai este posibil; astfel, discursul însuși se suprimă. Discursul se întoarce împotriva lui însuși, fiind astfel răsturnat (περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ)[1].

Pe de altă parte, deși vrem să spunem că este inefabil și că, deci, nu mai putem afirma nimic despre el, totuși, observăm că

---

[1] Textual: „suntem răsturnați în discurs“. La Plotin (*Enneade*, V, 3, 13.9) descoperim acest verb într-un context apropiat de problematica lui Damascius. Plotin vorbește despre unul cel de dincolo de tot și de dincolo de intelect, unul care depășește sfera gândirii. El este superior gândirii și nu se gândește pe sine, fiind mai simplu decât gândirea însăși. Noi însă nu putem înțelege cu adevărat acest lucru, ci, când spunem că unul „nu se cunoaște pe sine“, ni-l imaginăm ca și cum el ar avea nevoie să se cunoască pe sine și reintroducem în unu dualitatea dintre cunoaștere și cunoscut. Astfel, gândirea noastră este întoarsă spre contrarul a ceea ce ea însăși afirmă, fiind astfel răsturnată.

încă mai afirmăm ceva despre el, anume acest predicat: *inefabil*. În felul acesta, discursul este întors și răsturnat încă o dată, deoarece noi vorbim despre ceva despre care am spus că nu se poate vorbi. Ceea ce spunem despre principiu — anume că e inefabil — este răsturnat de două ori: o dată ca inadecvat, și altă dată ca mergând împotriva a ceea ce vrea, de fapt, să spună despre principiu. În primul caz, ceea ce spunem se contrazice pe sine (căci inefabilul nu poate fi numit nici măcar „inefabil“); în al doilea caz, însuși faptul că mai vorbim despre el (numindu-l inefabil) vine în contradicție cu ceea ce am spus (anume cu faptul că el este inefabil, adică sustras oricărei gândiri, asemenea unui sanctuar inaccesibil). Răsturnarea — această manieră paradoxală în care gândirea se comportă în fața principiului ultim, inefabil — se manifestă prin aceea că, încercând să vorbim despre principiu, afirmăm de fapt tocmai lucrurile contrare față de cele pe care vrem să le spunem și observăm astfel că, de fapt, despre el nu putem vorbi, iar ceea ce spunem nu mai ajunge până la el.

În felul acesta, principiul inefabil se sustrage tocmai gândirii care încearcă să spună că el este inefabil. În consecință, principiul va fi inefabil — adică sustras gândirii — însă nu în măsura în care *spunem* că este inefabil (căci această afirmație ajunge să se contrazică), ci tocmai în măsura în care *nu mai putem nici măcar să afirmăm* inefabilitatea sa, ci observăm că ceea ce afirmăm despre el este suprimat în chiar momentul în care afirmăm și tocmai din cauză că afirmăm. Voind să afirmăm că principiul este inefabil, discursul nostru se răstoarnă, iar principiul rămâne de fapt în afara a ceea ce spunem despre el, dincolo de ceea ce exprimăm noi. El este astfel inefabil.

Damascius merge însă și mai departe, pentru a pune în evidență maniera „răsturnată“ în care ni se arată acest principiu ultim. El va analiza toate denumirile sau atributele prin care tradiția neoplatonică obișnuia să indice superioritatea principiului față de ființă și față de gândire. De asemenea, va analiza manierele de gândire posibile, prin care am putea încerca să ne raportăm

la principiu. În ambele cazuri, Damascius pune în evidență faptul că inefabilul — mai mult decât unul — se sustrage oricărei maniere de discurs, că nimic din ceea ce putem spune noi nu i se aplică, ci ajunge chiar să se contrazică și să se anuleze, iar singurul fel în care putem intui prezența inefabilului este tocmai prin această răsturnare totală a gândirii în fața lui.

Toate numele prin care este sugerat principiul prim sunt suprimate atunci când ajungem la nivelul inefabilului. Astfel, am văzut deja că, atunci când spunem că principiul este *inefabil*, gândirea noastră se răstoarnă, părând să se contrazică — deși *inefabil* este expresia cea mai înaltă pe care o folosește Damascius însuși în privința principiului absolut, de dincolo de unu. De aceea, Damascius va spune că, de fapt, despre acest principiu nu putem spune nici măcar că este *inefabil*[1]. Dar atunci, despre el nu putem spune nici că este *incognoscibil*, căci despre cel cu adevărat incognoscibil nu putem ști nici măcar atât: anume că e incognoscibil; altfel, dacă am ști că e incognoscibil, el ar fi deja, într-un fel, cunoscut, așadar nu ar mai fi cu adevărat incognoscibil[2]. În plus, termenul de *incognoscibil* nu poate exprima natura principiului, căci principiul nu este „ceva anume", a cărui natură ar fi incognoscibilă[3]. Orice astfel de indicație despre el ar face din el un lucru distinct, pe care l-am putea apoi reintegra în totul.

Mai mult, Damascius observă că, la drept vorbind, nu putem să aplicăm inefabilului predicate precum „nimic, dincolo de totul, cauză supremă și cel necoordonat în raport cu totul"[4]. Damascius pare aici să nege ceea ce el însuși a afirmat mai înainte. Într-adevăr, el a spus despre inefabil că este un „nimic" superior; în schimb, acum el spune că inefabilul nu este nici măcar *nimic*[5].

---

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 8.23–24: „Poate că inefabilul absolut este <inefabil> în sensul că despre el nu se poate considera nici măcar că este inefabil".

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 9.11–25.

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 10.

[4] Damascius, *De principiis*, R. I, 10.25–11.1.

[5] Vezi de asemenea *De principiis*, R. I, 13.22–23: „căci el <nu> este nimic; mai mult, el nu este nici măcar aceasta: nimic".

De fapt, dacă mai înainte el a avut nevoie să indice principiul inefabil drept „nimic“ — anume pentru a face trecerea dincolo de ultima noastră supoziție (aceea de unu) —, în schimb, acum el vrea să ne avertizeze că nici măcar „nimicul“ nu trebuie înțeles drept „ceva anume“, care ar fixa principiu, care l-ar transforma într-o natură determinată. La fel și în privința faptului că inefabilul ar fi „necoordonat totului“. Căci nici măcar „necoordonarea“ nu constituie natura inefabilului, care nu poate avea nici o natură determinată. În concluzie, nici măcar aceste predicate ultime — precum „nimic“ sau „necoordonat“ — nu exprimă natura propriu-zisă a inefabilului, ci doar superioritatea lui față de orice natură posibilă. În cele din urmă, Damascius suprimă chiar și ideea de transcendență, arătând că însăși transcendența se contrazice pe sine, atunci când ajungem să o aplicăm principiului inefabil. Astfel:

> cel transcendent transcende întotdeauna ceva anume și nu este absolut transcendent, deoarece el are o relație cu cel pe care îl transcende; căci, în general, când ceva este anterior, el intră într-o anumită coordonare, pe când, dacă trebuie să îl punem ca veritabil transcendent, atunci trebuie considerat că nu este nici măcar transcendent (*De principiis,* R.I, 15.15–18)

Din nou, Damascius nu contrazice ceea ce a spus mai sus[1], ci rafinează această afirmație. Mai precis, în primă instanță, aporia inițială a principiului a indicat faptul că principiul absolut trebuie să fie transcendent unului și totului. În schimb, mergând mai departe pe firul acestei maniere radicale de a gândi principiul, Damascius observă acum că transcendența nu poate fi o expresie adecvată pentru principiul absolut, deoarece aceasta cuprinde în ea însăși ideea adversă, a unei legături cu totul, fiind gândită în raport cu totul. În însăși transcendența principiului este cuprins sensul *totului* față de care se instituie această transcendență. Altfel

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 4.3: „principiul totului trebuie să fie transcendent totului însuși“.

spus, cel transcendent față de ceva este transcendent în manieră relativă, iar nu în manieră absolută. În schimb, pentru cel absolut transcendent, nici măcar transcendența nu mai este o expresie adecvată. În concluzie, despre cel absolut transcendent, chiar și transcendența trebuie negată.

Dar oare această negație însăși (a transcendenței) nu se aplică în continuare principiului? Nu! Ci Damascius arată că negația — ca și afirmația — transmite un sens anume, pe când principiul inefabil nu poate fi cuprins în nici un sens determinat. În consecință, nici o afirmație nu îi este adecvată, dar, în plus, nici negația nu i se poate aplica[1].

Tocmai acest lucru este răsturnarea discursului, anume faptul că inefabilului nu i se aplică nici un discurs: nu putem nici să afirmăm, dar nici să negăm ceva la adresa lui. Răsturnarea este mai mult decât negația. Căci, dacă negația mai transmite încă un sens determinat, o semnificație oarecare, în schimb, răsturnarea nu arată decât că ceea ce spunem este respins înapoi de la principiul căruia încercăm să îi aplicăm acele predicate. În felul acesta, răsturnarea nu mai impune principiului o semnificație oarecare, ci doar ne indică nouă suprimarea absolută a oricărei determinații în privința lui. În plus, ceea ce se răstoarnă nu mai lasă loc negației acelui predicat. Dacă negația era o suprimare a unui anumit predicat și implicit o afirmare a unui predicat opus, în schimb, răsturnarea discursului este un fel de negație absolută, care nu mai oscilează între un predicat și predicatul opus, ci le suprimă pe amândouă. Răsturnarea discursului nu mai este propriu-zis un discurs, ci este experiența faptului că principiul însuși iese din orice discurs posibil și că, la limită, nu putem exprima nici măcar această depășire a discursului.

În concluzie, inefabilul nu poate fi numit în nici un fel, căci nici unul dintre numele principiului absolut nu îi este adecvat, nici în manieră afirmativă, nici în manieră negativă. Nici predicatele cele mai înalte și nici suprimarea lor nu se mai referă

---

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 15.23.

propriu-zis la inefabil; ele nu mai demonstrează nimic despre el, ci demonstrează doar neputința noastră de a ne referi la inefabil[1]. Nici predicatele și nici suprimarea lor nu mai pot cuprinde inefabilul și nu-l pot instanția într-un *obiect* al opiniei noastre. Damascius se întreabă — într-o manieră retorică, într-un efort disperat al gândirii — dacă nu cumva, cel puțin acest lucru este adevărat despre inefabil: anume faptul că el nu este obiect al opiniei, că nu mai putem avea nici o opinie despre el[2]. Dar, de fapt, acest efort ultim al gândirii de a mai cuprinde principiul — fie și într-o manieră negativă, fie și prin această recunoaștere a necunoașterii lui — nu mai este un discurs propriu-zis, ci este o răsturnare a oricărui discurs: opinia noastră nu mai este o opinie propriu-zisă, ci o suprimare a oricărei opinii. Faptul că nu avem nici o opinie despre el — și că nici nu putem avea vreo opinie despre el — nu mai spune nimic despre principiul însuși, despre care recunoaștem că nu putem avea nici o opinie, ci spune ceva doar despre noi, despre propria noastră neputință de a-l exprima[3].

Asistăm astfel la o adevărată „luptă“ între inefabilul care se sustrage din orice manieră de discurs — chiar și din cele negative, care suprimă orice conținut cu putință — și gândirea noastră, care, negând și suprimând orice conținut, are în continuare senzația că, măcar așa, se poate referi la principiu, că măcar negarea oricărei opinii și a oricărui nume poate fi adevărată despre inefabil. Gândirea se vede pusă într-o postură paradoxală: pe de o parte, ea tinde spre principiu, tinde să spună ceva despre el, sau măcar să spună ceea ce nu este adecvat acestui principiu; pe de altă parte, fiecare încercare a gândirii de a mai spune ceva despre inefabil este „dejucată“, este răsturnată, neputându-se concretiza

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 11.16–21.

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 12.16: „Totuși, avem opinia că el nu este obiect al opiniei“.

[3] Este ceea ce Damascius numește „propriile noastre afectări“ (τὰ οἰκεῖα πάθη) în privința principiului, adică faptul că resimțim incognoscibilitatea principiului, însă aceasta nu determină principiul însuși, nu este un atribut propriu-zis al acestuia. Vezi *De principiis*, R. I, 7.6.

într-o opinie propriu-zisă. Gândirea are aici mișcarea unui val care înaintează spre un punct nedeterminat, dar nu îl poate cuprinde, ci se întoarce înapoi, iar apoi, astfel răsturnată, astfel negată, gândirea încearcă din nou să cuprindă principiul, măcar prin negațiile predicatelor anterioare. Astfel, primele care sunt negate și răsturnate sunt predicatele cele mai înalte folosite de tradiție pentru principiul absolut (precum *principiu*, *transcendent*, *unu*, *cauză*). În al doilea rând, văzând că aceste predicate nu reușesc să cuprindă principiul, gândirea pune în aplicare negațiile acestor predicate. În ultimă instanță, nu îi mai rămân la îndemână decât negațiile negațiilor, cu condiția ca nici acestea să nu se transforme într-un discurs indirect, ci să fie ele însele suprimate.

Această manieră paradoxală de gândire — în care fiecare înaintare spre principiu este răsturnată în mod sistematic — este „travaliul" gândirii noastre. Este vorba de un efort constant — chiar dacă nefinalizat într-un discurs anume — de a cuprinde principiul. Totuși, tocmai această răsturnare constantă a gândirii și acest travaliu reluat, în ciuda unei ulterioare răsturnări, este maniera ultimă și singura în care noi înșine putem deveni conștienți de prezența — de necuprins — a principiului inefabil. Iar această răsturnare constantă este singurul lucru pe care îl putem „spune" despre principiu, cu condiția ca răsturnarea să nu se oprească niciodată la o expresie anume — care ar fixa și ar determina principiul — ci să fie o răsturnare infinită:

> iar dacă este nevoie să arătăm ceva, trebuie să folosim negațiile acestor predicate, spunând că <el> nu este nici unu, nici plural, nici generator, nici negenerator, nici cauză, nici lipsit de cauzalitate; în plus, chiar și aceste negații <trebuie să fie> răsturnate, nu știu cum, într-o răsturnare care este de fapt infinită (*De principiis,* R. I, 16.11–14)

Printr-un efect paradoxal, repetarea negațiilor este singura manieră adecvată în care ne putem raporta la principiul absolut. Doar o gândire răsturnată poate locui în preajma principiului care răstoarnă orice gândire.

Damascius accentuează în mod repetat această neputință de a cunoaște principiul, fie chiar și prin negarea negației. Totuși, această răsturnare constantă a gândirii nu duce la un eșec generalizat și lipsit de orice perspectivă. Din contră, efectul ei este unul spectaculos și neașteptat: de fapt, conștientizarea răsturnării și răsturnarea conștientă a oricărui predicat va constitui pentru Damascius o metodă prin care gândirea poate conștientiza principiul într-un mod adecvat: chiar dacă nu cunoaște principiul, ea conștientizează faptul că acesta se sustrage din orice discurs[1]. Răsturnarea constantă este metoda prin care gândirea se instalează în această proximitate a principiului, experimentând „afectarea“[2] pe care o avem din partea principiului. Chiar dacă nu poate exprima principiul însuși, gândirea poate exprima propriile ei „afectări“ sau „stări“ față de principiu și față de sustragerea principiului din orice discurs posibil. Dacă la Plotin accesul la principiul prim presupunea în cele din urmă o renunțare la însăși natura gândirii, o ieșire din cadrul ei normal — astfel încât gândirea nu are acces la principiu, iar ceea ce are acces la principiu nu mai este gândire, ci viziune și contact unitiv — în schimb, Damascius reușește să obțină un mod de conștientizare a principiului, tocmai în termenii gândirii[3]. Pentru aceasta, gândirea nu trebuie

[1] Vezi articolul lui J. Combès, „Négativité et procession des principes chez Damascius“, în *Études néoplatoniciennes*, *op. cit.*, pp. 101–130, unde se arată că acest tip de negații absolute nu se transformă în afirmații, nici nu neagă existența principiului, ci îl scot pe acesta din orice discurs posibil (p. 106).

[2] Despre propriile noastre afectări (τὰ οἰκεῖα πάθη) în privința principiului, vezi, de pildă, *De principiis*, R. I, 7.6. Este vorba despre felul în care resimțim noi prezența principiului, fără ca aceste resimțiri să exprime cu adevărat ceea ce este principiul în el însuși. Vezi de asemenea Plotin, *Enneade*, VI, 9, 3.51–54, precum și Porfir, *Comentariul la Parmenide*, ed. P. Hadot, 1968, vol. II, pp. 78–79, și Proclus *Comentariul la Parmenide*, VI, 1073.29–30.

[3] În articolul „La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationels dans la philosophie grecque tardive“ (*Recherche sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990), H. D. Saffrey explică prezența principiului inefabil prin intrarea în filozofie a unor elemente extra-raționale, de natură magico-religioasă. Perspectiva este criticată parțial de J. Dillon în „Damascius on the Ineffable“, *art. cit.*, p. 120. Întărind această critică, considerăm că în cazul lui

să își părăsească natura ei, însă ea este provocată la maxim, subminată și răsturnată, pusă într-un travaliu neîncetat.

**2. Indicibil și inefabil**

Totuși, o problemă care se ridică este aceea a diferenței dintre principiul prim admis de tradiție și principiul prim admis de Damascius. De ce unul rămâne doar indicibil, pe când principiul absolut al lui Damascius este inefabil, așadar dincolo de indicibil[1]? Răspunsul la această întrebare este că, în timp ce indicibilul comportă o formă de relativitate față de dicibil, față de exprimabil, inefabilul iese cu totul din sfera exprimabilului.

*Indicibilul* (ἄρρητον) este „atributul“ unanim acceptat al principiului, în întreaga tradiție neoplatonică. Totuși, Damascius observă că unul este și indicibil, dar și exprimabil, într-un fel[2]. De asemenea, acest unu este incognoscibil (pentru că nu îl putem aborda cu gândirea noastră duală)[3], dar este într-un fel și cognoscibil, anume „prin simplificarea totului înspre unu“[4]. În schimb, principiul prim al lui Damascius este *inefabil*, marcând astfel completa ieșire din spațiul exprimabilului. El iese din acest echivoc și dualitate dintre dicibil și indicibil, dintre cognoscibil și incognoscibil, astfel încât despre el nu putem spune nici măcar că este indicibil sau incognoscibil. *Indicibilul* descrie situația unui lucru care se prezintă în fața gândirii, dar pe care gândirea nu îl poate cuprinde, nu îl poate exprima; el este ἄ- ρρητον, de

---

Damascius principiul absolut nu este rodul unei influențe extra-filozofice — cel puțin nu exclusiv — ci este mai degrabă rezultatul împingerii până la extrem a unei gândiri lucide, care ia în seamă aporiile principiului absolut și afirmă în mod radical transcendența principiului.

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 7.15.

[2] *De principiis*, R. I, 9.3–10. Damascius se sprijină pe textele platonice care arată că unul este indicibil (*Parmenide*, 141 e 10–142 a 8), dar și dicibil (*Sofistul*, 245 a–b).

[3] Damascius, *De principiis*, R. I, 14.16–19.

[4] Damascius, *De principiis*, R. I, 15. 7–8 (ἀναπλοῦντες τὰ πάντα εἰς ἐκεῖνο).

ne-exprimat. În schimb, *inefabilul* se *sustrage* de fiecare dată gândirii, tocmai atunci când aceasta încearcă să se apropie. El este ἀπὸ- ρρητον, adică se *sustrage* gândirii, se depărtează de gândire și nu îi apare niciodată în față, nici măcar drept un lucru in-exprimabil. În fond, inexprimabilă este, într-un fel, și materia, în măsura în care ei nu îi revine nici o formă, așadar ea nu are nici o prezență pentru gândire. Totuşi, ea nu se sustrage gândirii în maniera inefabilului, ci, la limită, ea poate fi exprimată indirect, prin însăşi lipsa sa de orice formă. În schimb, inefabilul nu poate fi exprimat nici măcar prin indicarea neputinței noastre de a-l descrie, de a-l exprima. Pentru el, nu putem avea nici o indicație, fie ea şi indirectă, deoarece el nu pune în fața gândirii un „obiect concret", accesibil. Nici măcar inefabilitatea lui nu este o indicație a lui, căci, dacă despre unu putem spune că este indicibil, în schimb, despre inefabil nu putem spune, la drept vorbind, nici măcar că este inefabil: „Poate că acela [inefabilul] este absolut inefabil în sensul că despre el nu se poate considera nici măcar că este inefabil" (R.I, 8.24).

Dacă unul este indicibil, inefabilul nu mai este nici măcar indicibil, ci dincolo de indicibil (τοῦ ἀρρήτου ἐπέκεινα). De asemenea, dacă unul este transcendent ființei și dincolo de ființă, inefabilul nu mai este nici măcar transcendent. Damascius accentuează astfel anterioritatea inefabilului față de dicibil și indicibil, suprimând în mod repetat fiecare „expresie" a acestei anteriorități. În cele din urmă, dacă inefabilul este, în fond, o suprimare a oricărui (in)dicibil, Damascius suprimă chiar și inefabilul, chiar și această ultimă suprimare. De aceea, diferența dintre indicibilul unului și inefabil — așa cum o înțelege Damascius — pare să rezide în faptul că, dacă unul presupune o negare a oricărui exprimabil, constituindu-se astfel într-un *indicibil* anterior gândirii, în schimb, *inefabilul* presupune nu numai o negare, ci o răsturnare, și o răsturnare repetată, nu numai a exprimabilului, ci și a oricărei negații ulterioare.

## *C. Inefabilul și ierarhia principiilor*

### 1. Dedublarea principiului?

Analiza anterioară, prin care am pus în evidență distincția dintre indicibil și inefabil, ne aduce în fața unei probleme ce vizează miza ultimă a gândirii lui Damascius. Astfel, tratatul *Despre primele principii* pare să suplimenteze sistemul tradițional al principiilor cu încă un nivel, anume cu inefabilul, anterior unului indicibil. Damascius distinge foarte clar între *transcendența* principiului și relația de *cauzare* pe care el o întreține cu totul; el identifică aporiile ce se nasc din aceste două funcții ale principiului, din suprapunerea lor[1]. Dar, făcând această distincție, s-ar părea că Damascius distinge și două principii corespunzătoare celor două aspecte. Mai precis, s-ar părea că pentru el principiul se dublează, se separă: pe de o parte ca principiu prim, absolut transcendent, pe de altă parte ca principiu care produce totul. Aceasta este interpretarea pe care o oferă É. Bréhier, fiind reluată apoi și de alți exegeți[2].

Totuși, această interpretare intră în contradicție cu ceea ce spune Damascius însuși despre principiu. În primul rând, Damascius respinge orice manieră numerică de a gândi principiile. Deși distinge el însuși mai multe niveluri principiale, Damascius se grăbește să precizeze că toate aceste distincții se datorează naturii titanești[3] a gândirii noastre, care fragmentează orice lucru,

---

[1] Vezi începutul tratatului *De principiis*, R. I, 1–2.

[2] Vezi É. Bréhier, „L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec", în *Études de philosophie antique*, PUF, Paris, 1955, pp. 248–283, în special pp. 269–280. Vezi de asemenea articolul lui Ph. Hoffmann, „L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius", în *Dire l'évidence*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 376: „Damascius dédouble le principe premier en *Indicible* et *Un-tout-avant-toutes-choses*".

[3] Vezi *De principiis*, R. I, 44.24–25: „suntem dispersați ca într-un război titanic". Războiul titanic este o imagine des întâlnită la neoplatonici. Ea provine dintr-un mit orfic (vezi *Fragmentele orfice*, fr. 34, 35, 210–235), în care titanii îl devoră pe Dionysos, fiind apoi pedepsiți de Zeus, care îi fulgeră. Neamul omenesc se naște din rămășițele titanilor fulgerați. Pentru neoplatonici, mitul

despărțind ceea ce este în unitate. Principiile nu sunt distinse decât în ordinea discursului nostru. Gândirea noastră este cea care practică distincția, până acolo încât a gândi înseamnă a distinge un lucru de altul. Dar, în ceea ce privește principiile, lucrurile stau altfel. Acestea nu sunt distinse prin însăși natura lor, distincția nu le este în nici un fel proprie. Din punct de vedere logic, distincția însăși este posterioară principiilor prime (ea apare abia la nivelul cel mai de jos al inteligibilului). De aceea, nu avem a face în sens propriu cu un *număr* determinat de principii.

Dar atunci, cum să înțelegem faptul că Damascius vorbește despre mai multe principii? De fapt, la Damascius, sistemul principiilor nu funcționează decât ca indicație a prezenței principiului prim, unic și inefabil. Unul însuși, care este cel mai aproape de inefabil, nu este decât un simbol al acestuia[1]. Ajungem astfel la un dublu paradox al ierarhiei de principii desfășurate de Damascius. În primul rând, condiția esențială care stă la baza acestei ierarhii este aceea că principiul absolut este inefabil, așadar complet sustras gândirii și realității în ansamblu; dar atunci, fiecare alt principiu care vrea să sugereze inefabilul rămâne în mod inevitabil inadecvat față de cel pe care vrea să îl exprime. În al doilea rând, această inadecvare este cea care ne provoacă, făcându-ne să rafinăm gândirea noastră înspre principiul absolut, să „corectăm“ această inadecvare; dar atunci, fiecare nou principiu, care vrea să suprime distanța față de principiul prim, nu face decât să o mărească. Ceea ce numim „ierarhie“ este o „ierarhie răsturnată“: deși aceasta tinde spre principiul absolut, de fapt, ea se naște printr-o

simbolizează dualitatea naturii umane: pe de o parte, gândirea noastră nu poate surprinde principiile prime decât într-o manieră divizată, așa cum titanii au rupt în bucăți corpul lui Dionysos; pe de altă parte, trupul lui Dionysos mâncat de titani reprezintă urma din sufletul nostru a unei cunoașteri supreme a principiului prim. Vezi Proclus, *Comentariul la Parmenide*, IV, 875.26–28; Damascius, *Comentariul la Phaidon*, I, §§ 7–9; Olympiodor, *Comentariul la Phaidon*, 1, § 3–6. Vezi de asemenea L. Brisson, „Le corps dionysiaque“, în *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse »*, *op. cit.*, pp. 483–499.

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 91.7–11.

mișcare de îndepărtare de la principiu. Încercarea de a ne apropia de principiu are ca efect răsturnat depărtarea de el. Iar „urmele" sau mărcile acestei apropieri — care, de fapt, se depărtează — sunt tocmai nivelurile principiale de după inefabil.

Așadar, în locul unei ierarhii propriu-zise, ce conține un număr determinat de principii, avem o ierarhie de reflectări improprii ale unui principiu unic. Să vedem însă cum se constituie această ierarhie. Principiul prim este inefabilul, cel de la care provine totul, într-o manieră inefabilă. Acest principiu nu este niciodată gândit și considerat în sine, ca un principiu anume, ca un lucru distinct. De fapt, el nu este niciodată gândit, ci singurul fel în care el este descoperit este printr-o suspendare totală a gândirii, printr-o răsturnare a tuturor categoriilor obișnuite ale gândirii. Inefabilul depășește ceea ce noi gândim propriu-zis. Iar ultima noțiune și conjectură pe care noi o avem, cea mai cuprinzătoare și cea mai simplă în același timp, este aceea de unu. Aici, la noțiunea unului, gândirea noastră se oprește; mai departe nu putem merge decât observând „inadecvarea" și răsturnarea gândirii noastre.

Totuși, ce este acest „unu" însuși? În primă instanță, el pare a fi un alt principiu, *al doilea* față de inefabil; de fapt, nu este vorba decât de ultima aproximare a principiului. Unul este diferit de inefabil doar în ordinea gândirii noastre; unul are un mod de a fi dicibil pentru că îl exprimăm prin această ultimă noțiune de care dispunem, dar el însuși rămâne indicibil. În privința unului, gândirea rămâne în aporie, deoarece acesta i se arată când ca fiind cognoscibil, când ca fiind incognoscibil. Obținem unul și noțiunea unului prin simplificarea totului[1]: purificăm gândirea noastră și restrângem sub o singură noțiune ceea ce în noi este plural, ceea ce în gândirea noastră este multiplu. Totuși, pe de altă parte, unul nu este nici el distins ca principiu, identificat ca atare, ci el însuși ne rămâne în sine inaccesibil, căci gândirea noastră rămâne plurală. În însăși noțiunea de unu, noi gândim în același timp unitatea, dar și totalitatea. Mai precis, gândim

---

[1] Pentru această simplificare (ἀνάπλωσις), vezi *De principiis*, R. I, 155.

unul atât ca unu cât și ca tot în același timp, fără să putem ieși din această dualitate. Gândirea noastră rămâne astfel în dualitatea care îi este proprie, și pe care nu o poate depăși. De aceea, unul însuși nu este propriu-zis un principiu determinat, distins de gândirea noastră. El este o primă aproximare a principiului inefabil, dar această aproximare are ea însăși urma inefabilului în ea, căci unul însuși este înrădăcinat în inefabil.

La rândul lui, unul nu este gândit decât într-o inadecvată dualitate. Îl gândim ca unul-tot (ca unul care cuprinde totul) și ca totul-unu (ca totul redus la unu). Astfel, în locul unului pur, anterior distincției, noi gândim două principii distincte: sunt „cele două principii“ (αἱ δύο ἀρχαί), pe care Platon le numea limită și nelimitat, pitagoricii le numeau monadă și diadă, iar Damascius însuși le va numi unul-tot (ἓν πάντα) și totul-unu (πάντα ἕν), sau, și mai simplu, unul și totul. Damascius va descrie îndelung aceste principii: fiecare dintre ele exprimă unitatea dintre unu și tot, însă cu un accent în plus, fie asupra unului (în cazul unului-tot, în care unul are preeminență asupra totului), fie asupra totului (în cazul totului-unu). Totuși, deși aceste două principii vor să sugereze identitatea unului și a totului în unul pur anterior (cel pe care Damascius îl numea *unul-tot anterior totului*), de fapt, ele ratează unitatea absolută a unului pur, prin simplul fapt că ele sunt două. Deși îl gândim în dualitatea celor două principii, noi știm că unul pur este anterior dualității. Tocmai de aceea gândirea noastră va trece la încă un principiu, care să sugereze că „cele două principii“ sunt de fapt în unitate, sau au o unitate anterioară. Acest alt principiu va fi unificatul (τὸ ἡνωμένον)[1]. Acesta este cel pe care Platon îl numea *amestec* (μικτόν)[2], ființa propriu-zisă (cea inteligibilă, veritabilă), a doua

[1] Astfel, unul însuși nu ne apare decât sub forma unei triade: unul-tot, totul-unu, unificat. Acestea sunt nuanțe și accente sau modalizări ale aceleiași unități primordiale, în care totul este cuprins conform unului, dar pe care noi nu o putem gândi ca atare, ci o „desfacem“ în aceste aspecte succesive.

[2] Vezi Platon, *Philebos*, 23 c 9–d 1; 25 b 5–6; 27 b 7–9. Ființa este un amestec de limită și de nelimitat.

ipostază principială a sistemului lui Plotin. Unificatul este primul principiu compus: el restrânge unitatea și pluralitatea, simplitatea și totalitatea. Tocmai de aceea el este identificat cu ființa, ea însăși compusă, plurală[1]. Unificatul este ființa inteligibilă; totuși, noi nu gândim această ființă decât ca o pluralitate de forme, în timp ce unitatea lor anterioară nu o putem concepe. De aceea, unificatul păstrează și el o urmă de inefabil.

Totuși, nici forma nu o gândim în sine — așa cum arată și Platon — ci trecem tot timpul de la un element al formei la altul[2]. De fapt, gândim un lucru în măsura în care participă la o formă sau alta, dar forma însăși nu o gândim ca atare. Descoperim astfel, chiar și la nivelul formei, o urmă de inefabil.

În felul acesta, principiile despre care vorbim nu sunt propriu-zis distincte, nu sunt fiecare în sine un principiu concret, determinat și diferit de celelalte. Ci toate acestea nu sunt decât moduri de a aproxima principiul prim și unic, în descendența căruia gândim, dar care este el însuși inaccesibil. Toate aceste „principii“ sunt de fapt niveluri ale prezenței principiului unic, care niciodată nu se dă ca atare, într-o manieră concretă, sesizabilă, ci „se dă“ doar în acest mod al retragerii. Ceea ce „se dă“ din principiul inefabil este această urmă a retragerii sale, de la fiecare nivel al gândirii. Chiar și ceea ce numim „principiul inefabil“ nu este în sine un principiu inefabil[3], ci este un mod de a exprima totala sustragere a principiului unic din sfera gândirii noastre.

---

[1] Este surprinzător să vedem că ființa — cea de la care începe meditația neoplatonică propriu-zisă, cea pe care vrea să o explice și să o fundamenteze această căutare radicală a principiului — devine ea însăși o aproximare, o expresie (inevitabil inadecvată) a principiului de dincolo de ființă și de dincolo de toate.

[2] Vezi *De principii*, R. I, 45.1–3, sau R. I, 54.10–15. În *Republica*, VI, 506 d–509 b, *Timaios*, 28 c și *Scrisoarea a VII-a*, 341 c–344b, Platon însuși neagă posibilitatea de a înțelege în mod rațional chiar și formele. Vezi de asemenea *Parmenide*, 133 b 4–c 1, despre dificultatea de a cunoaște formele.

[3] Știm că, în privința acestui principiu, Damascius a negat atât faptul că el ar fi principiu (*De principiis*, R. I, 4.7), cât și faptul că ar fi inefabil (*De principiis*, R. I, 8.23), punând astfel în evidență neputința de a-l cuprinde în orice expresie posibilă.

Acest fel de a aproxima principiul inefabil — coborând de la un nivel la altul al ierarhiei de principii, identificând nivelurile prezenței principiului — este numit de Damascius προβολή: proiecție[1]. În fața principiului absolut inefabil, gândirea este răsturnată; ea se depărtează apoi de la principiu și — în incapacitatea ei de a-l cuprinde — proiectează asupra lui maniere din ce în ce mai inadecvate, deși ea încearcă de fapt să se apropie de principiu și să corecteze inadecvarea sa față de el. Astfel, proiectăm unul, apoi „cele două principii“, apoi unificatul.

La fiecare dintre nivelurile astfel distinse, Damascius face efortul de a arăta că, de fapt, nivelul respectiv rămâne înrădăcinat în principiul absolut indicibil, iar maniera noastră de a gândi acel nivel principial este inadecvată, introducând distincția acolo unde nu există nici o distincție.

În felul acesta, Damascius nu doar că nu introduce o dedublare a principiului prim — prin inefabilul de dincolo de unu — ci, din contră, Damascius vrea să restrângă pluralitatea de reprezentări pe care principiul prim a primit-o în tradiție, la un principiu absolut ireprezentabil. Damascius vrea să arate că pluralitatea de niveluri ulterioare — și de concepte corespunzătoare acestora — nu este decât seria de reprezentări și de aproximări pe care o avem noi despre principiu, în depărtarea noastră față de el. În sensul acesta, am putea spune nu numai că inefabilul nu este o dedublare a unului ci, mai degrabă, că unul este o dedublare a inefabilului, iar, în continuare, fiecare nou nivel principial

[1] *De principiis*, R. I, 58.18–23. Sensul primar al lui προβολή este acela de a pune ceva în fața altui lucru, cu scopul de a-l apăra. Astfel, toate nivelurile principiale pe care noi le gândim după inefabil nu sunt decât maniere de a feri inefabilul însuși de intruziunea minții. Dacă la Platon apărarea secretului filozofic se făcea prin tăcere, la Damascius, se pare că un mod de apărare a inefabilului este însuși faptul de a pune în fața lui aceste maniere discursive inadecvate, știind că în spatele lor se ascunde altceva, inaccesibil. Vezi de asemenea *Philebos*, 65 a 1–6, despre cele trei monade (adevăr, simetrie, proporție) care stau la intrarea sanctuarului binelui, manifestând într-un fel binele, însă, în același timp, ascunzându-l de orice intruziune. Reluată de neoplatonici, această idee exprimă maniera voalată în care se lasă întrevăzut principiul prim.

este o dedublare a nivelului anterior, deoarece apariția lor urmează tendința gândirii noastre de a „se dedubla și de a se plurifica“[1].

Tocmai de aici — din această recurentă dedublare a gândirii noastre — decurge seria interminabilă de aporii care alcătuiesc tratatul *Despre primele principii*: anume din faptul că fiecare nivel principial pe care încercăm să îl descriem este de fapt dedublat și are în sine o inadecvare esențială față de altceva anterior, adică față de principiul absolut, inefabil. Totuși, din inadecvarea gândirii noastre față de el și din identificarea aporiilor ce se succed neîncetat, Damascius scoate o metodă de a păstra principiul în vederea gândirii, însă ferit de orice acces direct al gândirii. În locul unei descrieri a nivelurilor realității — specifică lui Proclus, de pildă, — Damascius recurge la o critică a felului în care noi gândim ierarhia realității, pentru a pune astfel în evidență faptul că toate nivelurile principiale nu fac decât să indice spre un principiu anterior, pe care ele nu pot decât să-l arate de departe, însă fără să-l cuprindă.

### 2. Inefabilul — ultima soluție a tradiției pentru principiul prim de dincolo de ființă

Așadar, nu distingem între mai multe principii, ci proiectăm moduri de a aproxima principiul unic și inaccesibil. Aparent, Damascius trece dincolo de unu, la un principiu superior. Dar inefabilul nu este un *alt* principiu, ci este singurul principiu posibil, iar el este dincolo de unu în măsura în care principiul prim este dincolo de orice încercare a gândirii de a-l fixa într-o expresie.

Propunând acest principiu, Damascius surmontează aporia tradițională în care rămâne chiar și Proclus, care afirmă transcendența și inefabilitatea principiului, dar, pe de altă parte, este obligat să admită și cauzalitatea sa, faptul că el face ca totul să fie[2]. Dubla aporie care se naște de aici constă în aceea că, pe de o

---

[1] Vezi *De principiis*, R. I, 4.1–3: „noi suntem, de fapt, cei care ne divizăm și ne dedublăm [...] și chiar ne plurificăm“.

[2] Vezi partea a II-a, capitolul 3, E, din această carte.

parte, principiul este gândit în opoziție cu realitatea, ca o transcendență exterioară, de *dincolo*, iar, pe de altă parte, principiul este gândit ca având încă o relație și o coordonare cu realitatea pe care o cauzează. În schimb, Damascius trece dincolo de perspectiva tradițională, spunând că principiul este inefabil, iar toate nivelurile ulterioare sunt reflectări ale acestei inefabilități. Dacă la Proclus subzistă o antinomie între aspectul inefabil-transcendent și cel cauzal-generator, Damascius arată că toate nivelurile pe care noi le identificăm nu sunt decât imagini ale aceluiași principiu inefabil; există niveluri de inefabil. În felul acesta, aspectul „generator" al principiului nu mai este distinct și nu se mai opune aspectului transcendent. Nivelurile ulterioare inefabilului nu fac decât să manifeste inefabilitatea principiului.

Ca transcendent, principiul ar trebui să se sustragă într-un dincolo de realitate, fără legătură cu aceasta; ca generator și cauză a realității, el ar trebui să reintre în „întregul" realității, în „totul". În schimb, cu inefabilul, Damascius scapă din cele două alternative contradictorii. Principiul inefabil este absolut transcendent; totuși, transcendența nu exclude cauzalitatea; din contră, transcendența este resimțită la fiecare nivel al realității, căci fiecare nivel al realității nu este decât o indicație a inefabilului. Pe de altă parte, faptul că inefabilul este prezent (în manieră cauzală) la fiecare nivel al realității nu suprimă transcendența principiului, nu îl include în „totul", deoarece „prezența" inefabilului în realitate este, de fapt, prezența unei constante sustrageri. Inefabilul nu este niciodată gândit ca un lucru anume, integrabil în „totul", chiar dacă resimțim prezența lui la fiecare nivel al „totului". Astfel, chiar dacă principiul este cu totul transcendent, sustras gândirii și realității, totuși, el rămâne în continuare cauza tuturor lucrurilor, acea prezență de necuprins, acea prezență inefabilă, prin care toate lucrurile sunt ceea ce sunt, într-un mod inefabil.

În felul acesta, instituirea realității (cu caracterul ei inefabil) este doar „oglinda răsturnată" a transcendenței absolute a inefabilului.

La Damascius, maniera — fie și inadecvată — în care gândim principiul, depărtându-ne de fapt de la el, se suprapune peste maniera în care întreaga realitate se desprinde din acest principiu prim, absolut inefabil. Așa cum realitatea păstrează la fiecare nivel ceva inefabil, la fel, gândirea care încearcă să se apropie de principiul inefabil „cade" dincoace de el, de la un nivel la altul de inefabilitate, refăcând astfel parcursul inefabil al realității însesi, de la principiu până la ființă și de la ființă încă și mai jos, până la neființa pură, care este ea însăși inefabilă, într-o manieră a lipsei absolute.

Faptul că, la Proclus, unul ca principiu prim, transcendent și inexprimabil ar produce niște niveluri ontologice reale, intelective și inteligibile, face ca unul însuși să reintre, într-un anume fel, printre acestea din urmă. Dacă negațiile produc afirmații, atunci unul însuși este într-o anume relație cu aceste afirmații, el pierzându-și astfel caracterul complet transcendent. În schimb, la Damascius, cele ce urmează după principiu nu sunt într-o manieră pur „afirmativă" (opusă „negativității principiului"), ci ele rămân înrădăcinate în inefabilul principiului, în caracterul „negativ" al acestuia — însă negativ ca superioritate. Toate nivelurile ontologice, până la cel al nimicului inferior, sunt și ele într-un anumit grad inefabile. În plus, prin această soluție a sa, Damascius oferă o ultimă perspectivă cuprinzătoare asupra tuturor nivelurilor de realitate distinse de gândirea neoplatonică. Într-adevăr, dacă avem divinația unui principiu necoordonat, totuși, necesitatea și prezența lui se face simțită nu doar dincolo de ființă și dincolo de ultima noastră supoziție, ci la orice nivel al gândirii și al realității: unificat, forme, etc. Damascius redă astfel unitatea și sistematicitatea ipotezelor din *Parmenide*, unindu-le pe toate prin acest „fir roșu" inefabil.

Dar oare soluția lui Damascius este cu adevărat o soluție? Faptul că Damascius ajunge să vorbească despre un principiu inefabil — la care gândirea nu mai are un acces propriu-zis, ci doar înțelege de departe că există un astfel de principiu — ar putea părea o

nereușită, o experiență filozofică ce nu își atinge niciodată ținta. Travaliile gândirii care încearcă să se apropie de principiu nu ajung niciodată la o finalizare, ci ele sunt totdeauna pe drum, ele sunt mereu provocate, fără a ajunge vreodată la un rezultat, ci doar la conștiința faptului că un astfel de rezultat ar fi imposibil de atins.

În acest caz, s-ar putea pune întrebarea dacă nu cumva analiza lui Damascius rămâne o nereușită, o stranie apropiere de ceea ce nu poate fi apropiat. Demersul lui Damascius a fost comparat cu scepticismul, datorită accentuării acestei neputințe a gândirii de a cuprinde principiul[1]. Considerăm însă că acest calificativ nu este deloc meritat. În primul rând, Damascius nu este mai „sceptic" decât au fost ceilalți filozofi neoplatonici, care au accentuat cu toții imposibilitatea gândirii principiului prim. În al doilea rând, rezultatul analizei lui Damascius nu este unul strict negativ: anume că principiul prim nu poate fi cunoscut. În fond, o asemenea afirmație era deja prezentă la scriitorii neoplatonici anteriori. Ceea ce aduce nou Damascius este ideea că, la fiecare nivel al gândirii noastre, facem experiența indirectă a unui principiu inefabil. Toate nivelurile principiale de după inefabil sunt, de fapt, niște aproximări ale acestuia. Astfel, nici măcar aceste niveluri ulterioare nu țin exclusiv de gândirea rațională, discursivă, ci și ele sunt — fiecare în felul său — inefabile, ele păstrează caracterul inefabil al principiului prim. Astfel, Damascius îmbină inefabilitatea principiului cu prezența lui la fiecare nivel ulterior lui. Nivelurile ulterioare vor să aproximeze inefabilul, dar nu reușesc propriu-zis, și, în plus, nici ele nu sunt decât aproximate de gândirea noastră. La limită, s-ar părea că nimic nu poate fi gândit propriu-zis. Dar, de fapt, prin această neputință de a gândi ceva propriu-zis, identificăm prezența discretă a inefabilului. Realitatea întreagă nu mai este un simplu obiect perfect adecvat gândirii — mereu prezent în fața gândirii care îl disecă — ci la

[1] Vezi S. Rappe, *Reading Neoplatonism: Nondiscursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, cap. 9.

fiecare nivel rămâne ceva de negândit, ceva inefabil în fiecare lucru, care nu mai poate fi descris, dar care dă fiecărui lucru aura lui specifică, personală, ireductibilă.

Gândirea lui Damascius nu este una pesimistă, care observă că nu poate spune nimic. Din contră, gândirea lui Damascius are un efect paradoxal: accentuând imposibilitatea de a gândi principiul, Damascius pune în evidență tocmai necesitatea principiului și prezența lui inefabilă la orice nivel al gândirii și al realității. Astfel, intenția lui Damascius nu este — și nici nu poate fi — aceea de a exprima principiul, ci este aceea de a obține un mod al prezenței principiului, însă o prezență eliberată de orice expresie pe care gândirea noastră i-ar plica-o în mod inadecvat. Pentru aceasta, Damascius se sprijină tocmai pe imposibilitatea de a exprima principiul; mai mult decât atât, el însuși accentuează această imposibilitate, formulând în mod radical aporia principiului. Observăm astfel că la Damascius — spre deosebire de ceilalți reprezentanți ai tradiției — imposibilitatea de a exprima sau de a cunoaște principiul nu este *concluzia* discursului său, ci este *ipoteza* absolută de la care el își începe analiza. Pornind de aici, Damascius încearcă să elibereze principiul din orice manieră de a-l gândi în coordonare cu totul. Ceea ce vrea să obțină Damascius este un fel de exercitare a gândirii care se ridică deasupra oricărei cunoașteri și oricărei expresii. „Expresia" ultimă a acestei depășiri a cunoașterii va fi tăcerea[1], acea tăcere care înconjoară principiul inefabil și în care orice discurs — o dată ajuns — se oprește, acostând ca într-un port[2]. Aporiile și răsturnările succesive ale gândirii sunt maniera în care forțăm limitele exprimabilului, pentru a face să se „audă" această tăcere a principiului pe care nimic nu îl poate cuprinde, această tăcere în care nici o

[1] Damascius, *De principiis*, R. I, 9.9–10: „acela [inefabilul] trebuie onorat printr-o deplină tăcere și, mai întâi, chiar printr-o deplină neștiință care desconsideră orice cunoaștere".

[2] Damascius, *De principiis*, R. I, 18.20–24. Pentru această imagine a portului în care acostează gândirea, vezi R. M. van den Berg, „Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy of the Forms", în *Proclus et la Théologie platonicienne*, *op. cit.*, pp. 426–443.

expresie nu poate pătrunde. În felul acesta, pe calea filozofiei și a gândirii, Damascius vrea să obțină o stare superioară gândirii înseși, o stare de suprimare a gândirii. Într-un fel, această suprimare a gândirii este tocmai starea pe care, într-un limbaj inspirat, o descria Plotin vorbind despre viziunea principiului prim. Astfel, gândirea lui Damascius, este, în ultimă instanță, o încercare de a experimenta prezența principiului absolut, pornind însă tocmai de la imposibilitatea de a-l exprima, de a-l prinde în vreo formulă discursivă.

În felul acesta, faptul că principiul prim este inefabil — adică sustras oricărui mod de acces — nu este o concluzie negativă, sceptică, nici o închidere a drumurilor și a oricărei întreprinderi filozofice posibile, ci, din contră, este o descoperire originară a faptului că sensul și fundamentul ultim al realității — pe care îl caută gândirea noastră — nu poate fi cuprins în nici o descriere, nu poate fi limitat de nici o perspectivă raționalistă, și tocmai de aceea el provoacă neîncetat „travaliile indicibile“ ale gândirii. În felul acesta, drumul gândirii noastre nu se termină niciodată. Într-adevăr — dincolo de tot ceea ce am putea noi să spunem despre principiu, dincolo de toate posibilele experiențe filozofice, dincolo de „travaliile indicibile“ ale gândirii noastre — principiul rămâne de neatins. Totuși, deși rămâne ascuns dincolo de orice acces, el susține în același timp tot ceea ce putem noi gândi, căci totul procede de la acest principiu inaccesibil și nimic nu este posibil în lipsa lui. La fiecare nivel al gândirii noastre facem experiența principiului inefabil, experiența necesității unui principiu care nu se arată, care rămâne absent. În fiecare lucru la care avem într-un fel acces, identificăm prezența subtilă a principiului inaccesibil; și tocmai acest inaccesibil din fiecare lucru este cel care dă specificul lucrului însuși. La limită, am putea spune că ceea ce gândim la fiecare nivel al realității este, de fapt, prezența subtilă și paradoxală a inefabilului care se sustrage din gândirea noastră.

# CONCLUZIE

Cartea noastră a parcurs trei etape ale gândirii neoplatonice în privința principiului de dincolo de ființă. Prima dintre acestea, reprezentată de gândirea lui Plotin, este etapa „genezei", a stabilirii unui teren problematic fundamental. Analizând această etapă, am pus în evidență modul în care a apărut problema principiului de dincolo de ființă, cu paradigma nouă de gândire implicită, cu depășirile sau integrările unor aspecte din gândirea filozofică anterioară (în special cea platonică și aristotelică). O a doua fază, de „construcție", este cea care prezintă în mod ascendent perspectivele lui Porfir, Iamblichos și Proclus. Aici observăm cum ajunge principiul de dincolo de ființă în centrul unei dispute filozofice de amploare, care va constitui propriu-zis tradiția neoplatonică. Dificultăți care la Plotin nu erau formulate explicit încep acum să iasă la lumină, iar încercările succesive de a rezolva aceste dificultăți sunt cele care dau naștere în continuare unor dificultăți și mai mari. A treia etapă a parcursului nostru, pe care am numit-o „critică", are ca țintă gândirea lui Damascius, care realizează o reevaluare radicală a datelor tradiției, a modului în care este gândit principiul prim al întregii realități, și trage concluziile ultime în acest sens.

Parcursul nostru este unul ascendent, scoțând la iveală diverse moduri de înțelegere și de soluționare ale problemei principiului prim. Astfel, în ceea ce îl privește pe Plotin, el este primul care se întreabă cum poate subzista lumea inteligibilă; altfel spus, el se întreabă dacă acest spațiu al ființei și al gândirii — conform identificării parmenidiene — poate exista în sine, singur, fără nici un alt principiu? Criticând perspectiva aristotelică a identității dintre intelect și principiul absolut, Plotin arată că lumea inteligibilă rămâne duală, scindată în sine însăși, sub mai multe aspecte. În

consecință, reinvestind și accentuând anumite referințe platonice fundamentale, Plotin demonstrează necesitatea existenței unui principiu prim absolut, anterior ființei inteligibile și gândirii celei mai simple: acesta este unul prim, binele absolut al întregii realități. El este în același timp sursa sau cauza ființei inteligibile — care nu poate fi o realitate ultimă, auto-suficientă — dar și dincolo de ființa inteligibilă, așadar sustras ființei celei mai înalte și mai simple, precum și ființei în ansamblul ei. Așa cum am încercat să arătăm, urmărind ocurențele cele mai relevante din opera lui Plotin, această anterioritate a principiului unu față de intelect trebuie înțeleasă pe mai multe niveluri. În primul rând, unul este anterior și mai simplu în raport cu structura ființei, care, deși unitară, nu exclude totuși pluralitatea. În al doilea rând, unul este anterior activității sau vieții specifice ființei, care presupune o veșnică mișcare de auto-conștientizare, de auto-reflectare, de întoarcere spre sine. În al treilea rând, unul este anterior gândirii specifice ființei inteligibile, iar simplitatea lui nu se mai poate dedubla nici măcar în actul celei mai simple gândiri. Astfel, intelectul divin (paradigmă a întregului univers) are el însuși ca sursă și ca scop final acest principiu unu, absolut simplu, de dincolo de ființă. Conform acestei duble anteriorități — cea paradigmatică a intelectului și cea absolută a unului prim —, Plotin împarte întreaga realitate în trei niveluri sau ipostaze care își găsesc corespondentul și fundamentul teoretic în primele trei ipoteze din dialogul *Parmenide* (137 c 4–157 b 5). Totuși, gândirea lui Plotin rămâne prinsă într-un fel de circularitate: pe de o parte, unul este „dedus“ pornind de la imposibilitatea intelectului de a exista în sine, auto-suficient. Pe de altă parte, se arată că intelectul ia naștere prin contemplarea principiului anterior, unu. Plotin nu tranșează problema modului în care se trece de la unul absolut la intelectul divin, adică la prima ființă inteligibilă.

La Porfir, problema care se pune este tocmai aceea de a oferi principiului prim un rol precis în constituirea realității inteligibile, păstrând anterioritatea principiului, însă fără a-l transforma într-un neant, într-o neființă. Porfir gândește principiul ca *act pur*

*de a fi*, anterior ființei determinate, pornind de la care ființa propriu-zisă se distinge ca inteligibilă și intelectivă. Totuși, această perspectivă ridică la rândul ei alte dificultăți privind relația și limita concretă dintre principiul absolut, de dincolo de ființă, respectiv ființa inteligibilă cauzată de principiu.

Pornind de aici, Iamblichos va identifica o dificultate și mai mare, și anume imposibilitatea de a gândi principiul ca fiind în același timp cauză a realității și dincolo de realitate. El va despărți aspectul cauzal al principiului (care are o anumită relație cu ființele inteligibile pe care le produce) de aspectul transcendent al principiului (care este considerat dincolo de aspectul cauzal și fără nici o relație cu ființele de după el). În felul acesta, Iamblichos ajunge să propună o altă interpretare a ipotezelor platonice, făcând ca obiectul primei ipoteze să fie multiplu.

Proclus critică la rândul lui soluția anterioară, insistând asupra imposibilității de a considera unul absolut al lui Platon (din prima ipoteză) ca având fie și vreo urmă de pluralitate. El accentuează separația radicală dintre ipoteza negativă (prima ipoteză, a transcendenței) și ipoteza pozitivă (cea secundă, care desfășoară nivelurile inteligibile produse de principiul prim). Mai mult, el propune o manieră în care negațiile din prima ipoteză (respectiv unul care transcende ființele inteligibile) să genereze afirmațiile din a doua ipoteză (respectiv nivelurile inteligibile), fără ca transcendența principiului să fie afectată. În felul acesta, Proclus leagă din nou transcendența și cauzalitatea principiului, ajungând la limită să explice pe una prin cealaltă: principiul unu este transcendent tocmai pentru că el cauzează întreaga realitate, pe care o lasă într-un fel „în afara“ sa; în sens invers, principiul unu este cauza primă, absolută, tocmai pentru că el nu mai intră în sfera realității și nu mai are nevoie de o cauză anterioară, ci el transcende totul.

Damascius, ultimul gânditor din această serie a problematizării principiului absolut, începe analiza sa într-o manieră nouă față de ceea ce ne-a oferit tradiția anterioară. El nu caută în primă instanță să „rezolve“ problema principiului prim, ci își pune în primul rând întrebarea radicală a validității acestei probleme

înseși. Astfel, el recurge la o critică radicală a conceptului de principiu absolut, critică ce vizează întreaga tradiție anterioară. El pune față în față principiul totului și totul pe care acest principiu îl produce. Damascius observă însă că principiul nu poate fi gândit propriu-zis ca principiu al totului și nu poate fi situat nici în interiorul totului, nici în afara lui. De asemenea, totul nu poate fi gândit nici ca având un principiu sub care stă, nici ca fiind el însuși principiu. Admiterea unui principiu al totului diferit de totul ajunge la suprimarea sensului principiului, precum și la suprimarea sensului de totalitate al totului. Ridicând această obiecție fundamentală asupra conceptului însuși de „principiu", Damascius este împins să caute un principiu care să nu mai aibă nici un fel de relație — de incluziune sau de excluziune — față de totul. El va încerca astfel să arate că principiul trebuie să fie absolut inefabil, adică sustras oricărei maniere de gândire și de totalizare, și că toate manierele în care tradiția a încercat să indice acest principiu nu sunt decât niște proiecții ale minții noastre asupra lui, inevitabil inferioare și neadecvate.

Care sunt, în concluzie, „expresiile" principiului de dincolo de ființă de-a lungul tradiției neoplatonice? La Plotin, întâlnim *unul-bine*, care este anterior structurii triadice a intelectului divin: ființă, viață, gândire. Porfir introduce în discuție *actul pur de a fi*, anterior ființei determinate a intelectului. La Iamblichos apare *zeul-unu*, necoordonat intelectului și anterior zeului-prim. Pentru Proclus, *unul-bine* este neființa absolută, de dincolo de totul, care produce totul prin transcendența sa, într-o coincidență a transcendenței și a cauzalității. În sfârșit, pentru Damascius, *inefabilul* este expresia ultimă a principiului prim, fiind dincolo de dualitatea transcendență-cauzalitate; față de el, chiar și transcendența și cauzalitatea nu sunt decât niște aproximări, niște imagini inadecvate, niște proiecții ale gândirii noastre.

În urma analizei noastre, putem identifica mai multe caracteristici generale ale gândirii neoplatonice, pe care le-am atins, deja, într-o formă sau alta, însă pe care am dori acum să le punem din nou în evidență, pentru a sublinia legătura dintre ele.

Mai precis, este vorba de câteva paradoxuri care au traversat gândirea neoplatonică, fără să o submineze, ci provocând-o în mod constant să adâncească această căutare radicală în care ea s-a angajat. După cum vom vedea, toate aceste paradoxuri țin de raportul aparte pe care îl are gândirea — ca exercițiu filozofic propriu-zis — față de „obiectul" ei, adică față de principiul de dincolo de ființă.

Primul dintre aceste paradoxuri ține de faptul că ceea ce caută gândirea neoplatonică se arată a fi de negândit. Observăm astfel un raport „instabil" între principiu și gândirea care reflectă acest principiu. Mai precis, este vorba despre faptul că „intriga" acestei teme a principiului prim se naște din întâlnirea a două tipuri de raportare a gândirii față de principiu. Pe de o parte, gândirea neoplatonică pornește de la premisa celei mai stricte raționalități, care vrea să explice întreaga realitate, până la concluziile ultime ce se pot obține; în acest sens, gândirea ajunge să descopere necesitatea existenței unui principiu unic și absolut unitar, cauză a ființei și dincolo de ființă. Pe de altă parte, urmând aceeași cerință sau pretenție de raționalitate, gândirea neoplatonică se vede obligată să continue până la capăt această „descoperire" a sa și să vadă ce înseamnă propriu-zis un astfel de principiu prim, supraființial. Totuși, în acest moment se naște dilema fundamentală a neoplatonismului: încercând să gândească acest principiu absolut unitar, gândirea descoperă că principiul nu mai poate fi absolut simplu și unitar, iar aceasta tocmai în măsura în care îl gândim, sau încercăm să îl gândim. Principiul pe care vrem să-l gândim nu poate fi gândit. Din această cauză, are loc acea mișcare tipic neoplatonică, prin care gândirea încearcă să se suprime, sau să suprime ceea ce în ea este inadecvat principiului. Gândirea intră astfel pe terenul celui mai aspru și mai subtil apofatism. Totuși, nici chiar în felul acesta, principiul absolut nu poate fi propriu-zis gândit, iar gândirea filozofică își continuă dubla ei mișcare, de înaintare și retragere, de afirmare și suprimare a propriului ei demers, „tatonând" distanța care o desparte de principiu.

Astfel, vom fi oricând surprinși de modul în care se întâlnesc în opera lui Plotin pasaje despre necesitatea principiului și rolul său fundamental pentru realitate, respectiv pasaje profund apofatice, în care se arată că principiul nu seamănă cu nici unul dintre lucrurile pe care noi le putem gândi într-un fel sau altul. Dar, dacă la Plotin opoziția dintre cele două atitudini filozofice (a vorbi despre principiu și a suprima orice afirmație despre el) nu pare a fi încă problematică, în schimb, ea devine explicit problematică la Porfir. Acesta atribuie unului absolut un rol concret în constituirea ființei inteligibile, identificându-l, la limită, cu originea intelectului, deși accentuase el însuși faptul că principiul este dincolo de intelect, neavând nici o legătură cu acesta. La Iamblichos, diferențierea a două ipostaze principiale — cea transcendentă și cea cauzală — pune și mai mult în evidență tensiunea unei gândiri care caută principiul, dar nu poate ajunge la el, ci se vede nevoită să asume pentru principiu condiția celei mai inaccesibile transcendențe. Proclus încearcă să obțină un echilibru între gândirea și neputința (*de facto*) de a gândi principiul: el vorbește despre discursul negativ (precum cel din prima ipoteză din *Parmenide*) ca fiind singurul discurs adecvat principiului; totuși, în ultimă instanță, Proclus însuși arată că acest discurs „cel mai adecvat" principiului este, de fapt, unul care se auto-suprimă, așa cum lasă să se înțeleagă ultima remarcă din această ipoteză. Damascius are o altă atitudine față de această situare duală și aparent contradictorie a gândirii în fața principiului, și anume el o asumă ca atare și o propune ca pe o practică în sine, ca pe singura metodă prin care ne putem apropia de principiu: anume prin întreținerea acestei stări de constantă suprimare a oricărui rest discursiv, a oricărei afirmații (implicite sau explicite) din gândirea noastră.

Gândirea neoplatonică este astfel una profund problematică; pe de o parte, ea se vede nevoită să își suprime propria înaintare; totuși, pe de altă parte, ea înaintează tocmai prin acest tip de suprimare repetată. Pornind de aici, putem desprinde o a doua caracteristică a gândirii neoplatonice, în raportarea ei la principiul

prim: este vorba despre faptul că, deși această gândire își recunoaște neputința de a surprinde principiul prim, totuși, ea însăși ia naștere pornind de la acest principiu, ea se constituie pornind de la ceea ce ea nu mai poate surprinde. Acesta este un alt paradox al gândirii neoplatonice: ea caută principiul absolut, fără a-l putea atinge vreodată, dar, în același timp, ea însăși depinde, în ultimă instanță, de acest principiu, și nu se poate constitui în absența lui, în ignorarea lui „*a priori*". Se instituie astfel un soi de circularitate, în sensul că gândirea caută principiul, dar, în același timp, acest principiu este principiul gândirii înseși care îl caută. Altfel spus, gândirea care caută principiul se poate constitui numai pornind de la acest principiu — și tocmai de aici vine impresia de circularitate.

Problema aceasta apare încă de la Plotin, și anume în privința raportul dintre unu și intelect (ca gândire primă și cea mai simplă): așa cum am văzut, Plotin ajunge să gândească unul, deducându-l într-un fel din însăși pluralitatea implicită intelectului; totuși, pe de altă parte, el gândește intelectul în dependență de unul anterior, ca o încercare constantă de a reflecta unitatea absolută. Astfel, este la limită imposibil să stabilim o ordine logică între gândirea care se îndreaptă spre principiu (în ipostaza ei cea mai înaltă, de gândire a intelectului divin) și principiul gândirii (adică această unitate absolută, în jurul căreia se constituie gândirea). Este imposibil de stabilit o anterioritate logică (în ordinea discursului însuși al lui Plotin) între gândirea care își caută principiul și principiul care dă naștere gândirii.

Totuși, acest paradox — al unei gândiri care caută (și descoperă, într-un fel) principiul, respectiv depinde de acest principiu — nu reprezintă un eșec sau o contradicție, ci este un paradox „bun" și prolific, specific celei mai autentice gândiri filozofice. Astfel, gândirea autentică se naște din încercarea radicală de a duce lucrurile până la capăt, de a le urmări până la concluziile ultime. Iar concluzia ultimă a gândirii neoplatonice este tocmai existența principiului absolut, de dincolo de ființă și de gândire. Întrebându-se ce înseamnă a gândi sau cum arată în sine însăși gândirea cea mai înaltă și mai

pură, filozofii neoplatonici ajung la concluzia că gândirea (inclusiv în ipostaza ei de gândire unitară, inteligibilă) trimite spre un principiu absolut, anterior ei, fără de care gândirea însăși s-ar disipa într-o pluralitate fără limită și fără sens. Astfel, gândirea autentică, dusă până la capăt, este tocmai cea care caută principiul prim, iar aceasta este singura care se poate pune pe sine sub un principiu. *A căuta* principiul nu este o *altă* mișcare, secundă față de aceea de *a depinde* de principiu, ci este însăși mișcarea prin care gândirea se pune pe sine sub propriul ei principiu. În fond, ceea ce caută această gândire este ceea ce fundamentează gândirea însăși, depășind-o.

Pornind de aici, putem puncta o a treia caracteristică paradoxală a neoplatonismului, care ține de faptul că, deși tinde spre principiu și depinde de principiul anterior ei, de fapt, gândirea nu poate exprima nici măcar această anterioritate. Despre ce este vorba? Gândirea descoperă în primă instanță necesitatea unui principiu care depășește gândirea; totuși, într-o a doua instanță și la o analiză mai nuanțată, se observă că această depășire însăși nu poate fi surprinsă propriu-zis, nu poate fi exprimată în mod adecvat, deoarece afirmarea anteriorității atrage cu sine o formă de gândire. Chiar dacă spunem că principiul este de negândit, noi îl gândim deja într-un fel indirect și nu putem, la drept vorbind, să exprimăm anterioritatea sa absolută. Gândirea însăși pare a fi „trasă în sus“, în această încercare de a sugera pe cel de dincolo; ea este deja prezentă în încercarea sa de a sugera pe cel anterior gândirii. Acest al treilea paradox constă așadar în aceea că, deși știm că principiul nu poate fi gândit, totuși, observăm că despre principiu nu putem afirma în mod valid nici măcar faptul că este de negândit.

Acest lucru este cauza pentru care, de-a lungul tradiției neoplatonice, se face simțit un fel de decalaj între cele două laturi ale problemei principiului, mai precis între anterioritatea sa față de ființă, respectiv față de gândire. Este adevărat că aceste două laturi nu pot fi niciodată izolate. La Plotin, ele aveau un echilibru foarte strâns, principiul fiind gândit ca dincolo de ființa inteligibilă, respectiv de gândirea cea mai unitară, adică gândirea

ființei veritabile. În schimb, după Plotin, raportul începe să se schimbe, neoplatonismul tardiv operând o „migrare“ a accentului de la *dincolo de ființă* la *dincolo de gândire*. Cum se face această trecere? În neoplatonismul tardiv, între principiul prim și ființa propriu-zisă se interpun mai multe niveluri intermediare, care „pregătesc“ apariția ființei (de pildă henadele la Proclus și Damascius). În consecință, ființa este astfel deja „depășită“, nu numai de principiul prim, ci chiar și de henadele acestuia. În felul acesta, *dincolo de ființă* pare a fi lăsat în urmă; în schimb, anterioritatea cea mai radicală pe care și-o dispută principiul absolut este aceea față de gândire. Problema care pare mai greu de rezolvat este aceea a depășirii gândirii: oricâte niveluri am identifica între ființă (spațiul propriu-zis al gândirii) și principiu, totuși, gândirea însăși își face simțită prezența la oricare dintre aceste niveluri. Mai mult, chiar și principiul este încă gândit ca principiu, astfel încât, oricât am întări transcendența sa, continuăm să îl gândim ca atare. Transcendența față de gândire este cel mai greu de impus. Tocmai de aceea, ultimul diadoh atenian va insista foarte mult asupra acestui aspect, încercând să găsească o manieră de a ieși din acest paradox, din aceste chingi ale gândirii, și de a sugera pe cel de *dincolo*.

O dată cu această migrare a accentului de la *dincolo de ființă* la *dincolo de gândire*, observăm și că *gândirea* despre care este vorba la sfârșitul neoplatonismului nu mai este în primul rând cea unitară a intelectului divin, așa cum se întâmpla la Plotin, ci este gândirea umană, discursivă. De aceea, dificultatea cea mai mare va fi aceea de a impune un principiu absolut, care este dincolo de gândirea umană, mai precis, dincolo de orice expresie discursivă pe care această gândire o poate oferi principiului. Dacă la Plotin unul era dincolo de gândire, adică dincolo de gândirea cea mai înaltă, a intelectului divin, în schimb, o dată ce apare problema celor două aspecte ale principiului — cauzal și transcendent — începe să se pună un mai mare accent pe felul în care gândirea noastră discursivă percepe principiul, deoarece însuși acest mod al nostru de a gândi este cel care introduce aces-

te contradicții, „coborând“ principiul în ceea ce îi este inferior. Poate tocmai de aceea, la Plotin nu apare propriu-zis problema distincției dintre cauzalitate și transcendență: deoarece transcendența principiului se situa la alt nivel (anume față de gândirea intelectului divin, non-discursivă), pe când ceea ce spunem noi în discurs (când spunem de pildă că principiul este cauza tuturor lucrurilor) nu afectează cu nimic principiul însuși. În schimb, neoplatonismul ulterior a dus până la capăt această problemă: cum să vorbești despre un principiu pe care gândirea nu îl poate cuprinde, dar de la care nici nu se poate da înapoi, pentru a lăsa evidentă această imposibilitate însăși de a-l gândi? La sfârșitul neoplatonismului, problema cea mai grea nu mai este aceea de a găsi o manieră adecvată de a vorbi despre principiu, ci aceea de a găsi o manieră adecvată de a sugera *imposibilitatea* de a gândi principiul. Astfel, imposibilitatea absolută a gândirii devine tema ei principală. Această imposibilitate este „vânată“ neîncetat, fără însă a fi vreodată exprimată fățiș. Ne amintim că, la Platon, acest „dincolo de ființă“ nu a fost niciodată tematizat propriu-zis, ci rămâne neexplicit, poate tocmai din cauza dificultății pe care o resimțea Socrate privind faptul de a vorbi despre așa ceva. În schimb, în neoplatonism, acest *dincolo* devine „explicit“, gândirea încearcă să îl prindă într-un fel. În consecință — într-o manieră răsturnată, dar complementară față de atitudinea socratică —, dificultatea ultimă în care sfârșește neoplatonismul nu mai este că nu se poate vorbi despre așa ceva, ci că nu se poate afirma în mod valid nici măcar imposibilitatea de a vorbi despre așa ceva.

În concluzie, triplul paradoxul al gândirii — pe care neoplatonismul îl experimentează — constă în aceea că gândirea depinde de un principiu pe care nu îl poate gândi, despre care nu poate spune propriu-zis nici măcar că nu îl poate gândi, dar pe care, totuși, ea îl caută, tocmai pentru că în această căutare se constituie gândirea însăși, propriu-zisă, cea care își dă ca scop descoperirea fundamentelor sale ultime.

Tocmai acest paradox explică evoluția contorsionată a neoplatonismului, pe care am încercat să o punem în evidență în

această carte. Astfel, analiza noastră a arătat că ideea unui *principiu de dincolo de ființă* nu are un profil unitar și monoton. Din contră, fiind vorba de o idee în ea însăși problematică și greu de asimilat la nivelul gândirii, ea a dat naștere multor dispute interpretative, de la o generație la alta de gânditori neoplatonici. În plus, firul problematic al lui *dincolo de ființă* se leagă cu probleme care apar pe parcurs — precum cea a distincției dintre transcendență și cauzalitate, sau aceea a intermediarelor prin care se poate ajunge de la principiul absolut la ființa propriu-zisă și la pluralitatea desfășurată — iar aceste probleme nuanțează și mai mult și adâncesc problema de bază, a *principiului de dincolo de ființă*. Astfel, problema principiului de dincolo de ființă nu este *aceeași*, de la începutul până la sfârșitul tradiției. Ea nu se poate reda ca o doctrină fundamentală, neschimbată. Mai degrabă, profilul ei este acela al unei încercări din ce în ce mai disperate, mai încrâncenate, de a descoperi o manieră de gândire care să iasă din spațiul coordonării, al totului. De ce este nevoie de o astfel de ieșire? Tocmai pentru că gândirea noastră are în ea însăși tendința de a-și căuta un principiu al său, un termen ultim, care să nu mai aibă nevoie de altceva din afara lui pentru a fi explicat. În exercițiul neîncetat al gândirii — care constă în cele din urmă în a lega un lucru de altul, de o cauză sau o rațiune a lui —, întreaga realitate este traversată în căutarea unui termen auto-suficient. Acesta se impune a fi în afara rețelei de relații în care un lucru este explicat prin altul. El se arată a fi *dincolo de gândire și dincolo de ființă*. Totuși, în felul acesta, acest termen însuși nu mai poate fi gândit în sine, ci doar prin diverse maniere indirecte, pe care neoplatonicii au încercat să le descopere. Desigur, nu este vorba de a gândi ceea ce e de negândit, ci doar de a păstra gândirea noastră însăși cât mai mult în preajma acestui principiu, cât mai conștientă de existența acestuia. Tocmai de aceea, discuțiile și disputele despre principiul de dincolo de ființă au avut forma unor critici suprapuse, de la un filozof la altul. Astfel, încercând să dea o expresie discursivă acestui principiu de dincolo de ființă, fiecare filozof lucrează cu maniere de exprimare inevitabil

inadecvate principiului. Dar miza căutării principiului nu este aceea de a-l prinde o dată pentru totdeauna într-o descriere adecvată, ci mai degrabă aceea de a elibera terenul gândirii noastre plurale, pentru a o face conștientă de prezența principiului unitar, de dincolo de gândire. Tocmai de aceea, de multe ori, ceea ce admite un filozof devine materia analizei următorului filozof, în sensul în care acesta din urmă ajunge să critice ceea ce a admis cel dinainte, pentru a adânci problema, pentru a spori „sensibilitatea" gândirii noastre față de principiu. Dar atunci, acest fel de critică nu se referă la lucruri „greșite", pe care un alt filozof le-ar corecta, ci ea ține de maniera însăși a gândirii, care se depășește pe sine, înspre principiul de dincolo. Mai mult decât atât, filozofii ajung nu doar să critice ceea ce admit cei dinaintea lor, ci și ceea ce admit ei înșiși, într-o anumită perioadă a gândirii lor.

Gândirea neoplatonică este astfel o continuă luptă pentru absolut; deși se știe că miza căutată e dincolo de discurs, totuși, lupta aceasta se dă în discurs, prin căutarea unei expresii cât mai apropiate de principiul inexprimabil. Astfel, problema lui *dincolo de ființă* nu este una neutră, ci ea se desfășoară tocmai în încercarea gândirii de a depăși de fiecare dată ceea ce a fost admis mai înainte. *Dincolo de ființă* leagă astfel o tradiție de depășiri succesive, de căutări din ce în ce mai înalte. În problema aceasta nu există afirmații ultime, pe care vreun filozof să nu le fi atacat, să nu le fi luat ca punct de pornire spre o expresie și mai înaltă a acestei depășiri a ființei și a gândirii. Astfel, problema principiului de dincolo de ființă — care vertebrează tradiția neoplatonică — poartă în același timp nuanța destructurării oricărei tradiții, mai precis, a oricărei fixări în tradiție. Problema unui *dincolo de ființă* nu lasă gândirea să se oprească vreodată în ceea ce deja s-ar fi spus, ci o împinge mereu mai departe, spre ceea ce niciodată nu se va putea spune.

# BIBLIOGRAFIE

## AUTORI ANTICI

Aristoxenus, *Elementa harmonica*, ed. Meibom, trad. H. S. Macran: *The Harmonics of Aristoxenus*, Clarendon Press, Oxford, 1902

Aristotel, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1991

—, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1994

—, *De l'Ame*, trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1934

Alexandru din Afrodisia, *De anima liber mantissa*, ed. Ivo Bruns, trad. R. W. Sharples: *Supplement to „On the Soul*", Cornell University Press, Ithaca, New York, 2004

Agathias, *The Histories*, trad. Joseph. D. Frendo, Corpus Fontium Historiae Byzantinae II A, Berlin, New York, 1975

Damascius, *Despre primele principii: aporii și soluții*, vol. I, trad. Marilena Vlad, Humanitas, București, 2006

—, *Traité des premiers principes*, ed. L. G. Westerink, trad. J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, 3 vols.: vol. I : *De l'ineffable et de l'un*, 1986 ; vol. II: *De la triade et de l'unifié*, 1989; vol. III : *De la procession*, 1991

—, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, trad. M.-Cl. Galpérine, Verdier, Lagrasse, 1987

—, *Commentaire du Parménide de Platon*, ed. și trad. L. G. Westerink, J. Combès, A.-P. Segonds, 4 vol., Les Belles Lettres, Paris, 1997–2003

—, *Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, In Platonis Parmenidem*, ed. Ch.-E. Ruelle, vol. I și II, Paris 1889 și 1899 [reimprimare anastatică Bruxelles, 1964]

—, *Damascii philosophi platonici quaestiones de primis principiis*, ed. J. Kopp, Frankfurt am Main, 1826

—, *Excerpta ex Damascii libro MS.* περὶ ἀρχῶν, ed. J. Chr. Wolf, în *Anecdota Graeca, sacra et profana*, Hamburg, 1722–1724, vol. IV, pp. 195–262

—, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus*, trad. A.-Ed. Chaignet, 3 vol., Ernest Leroux, Paris, 1898 [reimprimare anastatică Bruxelles 1964]

—, *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*, ed. și trad. L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1959, a doua ediție, 1983

—, *Commentary on Plato's Phaedo*, în *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II, ed. și trad. L. G. Westerink, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1977

—, *Damascii Successoris Dubitationes et solutiones in Platonis Parmenidem*, ed. Ch. E. Ruelle, Klincksieck, Paris, 1899, 2 vols [Hakkert, Amsterdam, 1966, Culture et civilisation, Bruxelles, 1964]

—, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim, Olms, 1967

—, *The Philosophical History*, trad. Polymnia Athanassiadi, Apamea Cultural Association, Atena, 1999

Iamblichos, *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson și A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1996

—, *Les mystères d'Egypte*, ed. și trad. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1989

—, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, and *Life of Pythagoras*, to which have been added *Ethical and Political Fragments of the Ancient Pythagorean Writers*, trad. Th. Taylor, The Prometheus Trust, Frome, Somerset, 1999

—, *Misteriile egiptenilor*, trad. T. Dinu, Polirom, Iași, 2003

—, *Protreptique*, ed. și trad. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1989

—, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, ed. și trad. J. M. Dillon, *Philosophia Antiqua*, vol. 23, Brill, Leiden, 1973

—, *De anima*, ed. și trad. J. F. Finamore și J. M. Dillon, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2002

Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, ed și trad. H. D. Saffrey și A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 2002

Malalas, Ioan, *Cronografia*, ed. L. Dindorf, Corpus Scriptores Historiae Byzantinae, Bonn, 1831

—, *The Chronicle of John Malalas*, trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys, R. Scott, Australian Association for Byzantine Studies, Melbourne, 1986

Photius, *Bibliothèque*, ed. și trad. R. Henry, Les Belles Lettres, Paris, vol. II, 1960, codex 181 și vol. VI, 1971, codex 242

Platon, *Opere*, I–VII, Ed. Științifică, București, 1974–1993.

Plotin, *Opera*, ed. P. Henry și H. R. Schwyzer, 3 vol. Paris–Bruxelles–Leiden, 1951–1973

—, *Ennéades*, 7 vol., trad. É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1989–1993

—, *Enneads*, ed. și trad. A. H. Armstrong, The Loeb classical library, Harvard University Press, Londra, 7 vol., 1966–1988

—, *Opere*, vol. I și II, trad. Andrei Cornea, Humanitas, București, 2002–2006
—, *Enneade I–VI*, trad. V. Rus, L. Peculea, M. Vlad, A. Baumgarten, G. Chindea, E. Mihai, IRI, București, 2003–2007
Porfir, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, ed. și trad. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1982
—, *De l'abstinence*, 2 vol., ed. și trad. J. Bouffartigue, Les Belles Lettres, Paris, 1977–1979
—, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975
—, *Sentences*, études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par UPR 76, CNRS, avec une traduction anglaise par J. Dillon, Vrin, Paris, 2005, vol. I și II
—, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, ed. și trad. P. Hadot, în *Porphyre et Victorinus*, vol. 2, pp. 59–113, Études Augustiniennes, Paris, 1968
Proclus, *Théologie platonicienne*, 6 vol., ed. și trad. H. D. Saffrey și L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, 1968–1997
—, *The Elements of Theology*, ed. și trad. E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992
—, *Commentaire sur la République*, 3 vol., trad. A.-J. Festugière, Vrin, Paris, 1970
—, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trad. G. R. Morrow și J. M. Dillon, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987 [a doua ediție 1992]
—, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete G. de Moerbeka*, ed. R. Klibansky și C. Labowsky, Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus 3, Warburg Institute, Londra, 1953 [reimprimare Kraus Reprint, Nendelm-Liechtenstein, 1962]
—, *Hymns*, trad. R. M. van den Berg, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2001
Simplicius, *On Aristotle's Physics*, ed. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IX–X, G. Reimer, Berlin, 1882–1885; trad. C. Hagen, *On Aristotle's Physics*, Duckworth, Londra, 1994
Syrianus, *In Aristotelis Metaphysicam commentaria*, ed. W. Kroll, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI, 1, G. Reimer, Berlin, 1902
*** *La sagesse des chaldéens : les oracles chaldaïques*, trad. É. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1993
*** *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. Arnim, 4 vol. Teubner, Leipzig, 1903–1924.

## LITERATURĂ SECUNDARĂ

*** *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971

*** *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les Cahiers de Fontenay, 19–22*, E.N.S., Fontenay aux Roses, 1981

Alexandrakis, A., „Plotinus' aesthetic approach to the One", *Philosophia*, 27–28, 1997–1998, pp. 224–235

Allen, T. W., „A Group of Ninth-century Greek Manuscripts", *The Journal of Philology*, 21, 1893, pp. 48–55

Andron, C., „Damascius on Knowledge and its Object", *Rhizai* 1, 2004, pp. 107–124

Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1940

—, „The Background of the Doctrine «That the Intelligibles are not Outside the Intellect»", în E. R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, 5, Fondation Hardt, Vandoeuvres–Genève, 1960, pp. 393–413 [reimprimare anastatică, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, Londra, 1979]

—, „Plotinus", în *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 193–268

—, „Eternity, Life and Movement in Plotinus' Account of the *Nous*", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 67–74 [reimprimare anastatică în *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, Londra, 1979]

—, „The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West", în *Studia Patristica*, XIII, Berlin, 1975, pp. 77–89 [reimprimare anastatică în *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, Londra, 1979]

—, „Form, Individual and Person in Plotinus", *Dionysius I*, Halifax, Nova Scitia, 1977, pp. 49–68 [reimprimare anastatică în *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, Londra, 1979]

—, „Negative Theology", *The Downside Review*, 95, nr. 320, 1977, pp. 176–189 [reimprimare anastatică în *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, Londra, 1979]

—, *Plotinian and Christian Studies*, Variorum reprints, Londra, 1979

—, „Aristotle in Plotinus: the continuity and discontinuity of *psychè* and *nous*", în H. J. Blumenthal și H. Robinson (ed.), *Aristotle and the Later*

*Tradition*, Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplement, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 117–127

Asmus, R., „Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (I)", *Byzantinische Zeitschrift,* 18, 1909, pp. 424–480

—, „Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (II)", *Byzantinische Zeitschrift*, 19, 1910, pp. 265–284

—, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Meiner, Leipzig, 1911

Athanassiadi, P., „Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius", *Journal of Hellenic Studies,* 113, 1993, pp. 1–29

—, „Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus", *The Journal of Roman Studies*, 83, 1993, pp.151–130

—, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numenius à Damascius*, Les Belles Lettres, Paris, 2006

Atkinson, M. J., *Plotinus, Ennead V. 1. On the Three Principal Hypothases.* Oxford University Press, Oxford, 1983

Aubenque, P., „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 101–109

—, „Les origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être", în *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les Cahiers de Fontenay, 19–22, E.N.S.*, Fontenay aux Roses, 1981, pp. 63–76

—, *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991

Baladi, N., „Origine et signification de l'audace chez Plotin", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 89–99

Bales, E. F., „Plotinus' theory of the One", în R. B. Harris (ed.), *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, University of New York Press, Albany, 1982, pp. 40–50

Baumgarten, A., „Plotin versus Aristotel în constituirea conceptului medieval de intenționalitate", în C. Ciocan, D. Lazea (ed.), *Intenționalitatea de la Plotin la Lévinas*, Editura Universității din București, 2006, pp. 11–27

Berg, R. M., „Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy of the Forms", în A. Ph. Segonds, C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 426–443

—, *Proclus' hymns: essays, translations, commentary*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001

Beierwaltes, W., *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979

—, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985

—, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Text, Übersetzung, Erläuterungen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1991

—, *Platonisme et idéalisme*, Vrin, Paris, 2000

Bertier, J., Brisson, L., Combes, J., (ed.), *Recherches sur la tradition platonicienne. Platon, Aristote, Proclus, Damascius,* Vrin, Paris, 1977

Bertier J., Brisson L., Charles A., Pepin J., Saffrey H.-D., Segonds A.-Ph., *Plotin, Traité Sur les nombres* (Ennéades VI, 6, [34]), Vrin, Paris, 1980

Beutler, R., „Porphyrios" în *Real-Enzyklopädie*, 43, Halbband, Stuttgart, 1953, col. 175–313

—, „Proklos", în *Real-Enzyklopädie*, 45, Halbband, Stuttgart, 1957, col. 186–247

Bidez, J., *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités* ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ *et DE REGRESSU ANIMAE*, Georg Olms Verlagsbuchhandung, Hildesheim, 1964

Blandin, J.-Y., „Penser, c'est regarder en direction du Premier", în M. Fattal (ed.), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal, 2000, pp. 129–148

Blumenthal, H. J., „The theory of Forms: a problem and four neoplatonic solutions", *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, pp. 327–339

—, „Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?", *Phronesis* 14, 1969, pp. 77–96

—, „529 and its Sequel: What Happened to the Academy?", *Byzantion*, 48, 1978, pp. 369–385,

—, „Plotinus in later Platonism", în Blumenthal H. J., Markus R.A. (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Publication, Londra, 1981, pp. 212–222

—, *Soul and Intellect: studies in Plotinus and later Neoplatonism*, Variorum, Aldershot, 1993

—, „Platonism in Late Antiquity", în *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, Variorum Collected Studies, Ashgate, Londra, 1993

—, „Plotinus and the *Platonic Theology* of Proclus", în A. Ph. Segonds, C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 163–176.

Blumenthal, H. J., Clark, E.G. (ed.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, Londra, 1993

Blumenthal H. J., Markus R.A. (ed.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, Variorum Publication, Londra, 1981

Bos, E. P. și Meijer, P. A. (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, *Philosophia Antiqua*, 53, Brill, Leiden, New York, Köln

Boss, G., (ed.), *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchatel, juin 1985, Édition du Grand Midi, Zürich, 1987

Boulad Ayoub, J., „L'image du centre et la notion de l'Un dans les *Ennéades*", *Philosophiques* 11, 1, 1984, pp. 41–70

Bréhier, É., *Études de philosophie antique*, PUF, Paris, 1955

—, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 1982

Breton, S., „Actualité du néoplatonisme", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23, 1973, pp. 184–200

Brisson, L., „Damascius et l'Orphisme", în P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, textes réunis en l'honneur de Jean Rudhardt,* Recherches et rencontres, 3, Droz, Genève, 1991, pp. 157–209

—, „De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*? (*Ennéades*, VI, 2 [43], 8)", în P. Aubenque, (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991, pp. 449–473

—, „Le corps dionysiaque. L'anthropologie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3–6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?", în M.-O. Goulet-Caze, G. Madec, D. O'Brien (ed.), *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse »*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992, pp. 481–499

—, *Lectures de Platon*, Vrin, Paris, 2000

—, „Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) et le corps (σῶμα)", în M. Fattal (ed.), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal, 2000, pp. 87–111

—, „Le dernier anneau de la chaîne d'or", *Revue des études grecques,* 114, 2001, pp. 269–282

Bussanich, J.R., „Plotinus on the inner life of the One", în *Ancient Philosophy*, Duquesne University, Pittsburg, 7, 1987, pp. 163–189

—, *The One and its relation to Intellect in Plotinus. A commentary on selected texts*, Philosophia antiqua, 49, Brill, Leiden, 1988

—, „Plotinus' Metaphysics of the One", în L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 38–65

Cameron, A., „The Last Days of the Academy at Athens", *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 15, 1969, pp. 7–29

Chaignet, A.-Ed., „Damascius. Fragment de son commentaire sur la 3e hypothèse du *Parmenide*", în *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politique*, 1897, pp. 3–42

—, „Préface“, în *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les premiers principes, avec le tableau sommaire des doctrines des Chaldéens de Michel Psellus*, vol. I, Ernest Leroux, Paris, 1898, pp. I–LIV

Charles-Saget, A., „Notes sur *l'apeiron* chez Plotin et Proclus“, în *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence*, 43, 1968, pp. 147–161

—, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1982

Charrue, J.-M., *Plotin, lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1978

Chindea, G., *Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin*, Humanitas, București, 2008

Chuvin, P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Les Belles Lettres, Paris, 1990

Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven, 1997

Combès, J., „Damascius, lecteur du *Parménide*“, *Archives de philosophie,* 38, 1975, pp. 33–60

—, „Négativité et procession des principes chez Damascius“, *Revue des Études Augustiniennes,* 22, 1976, pp. 114–133

—, „Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*. Du phénomène, des simulacres, des impossibles“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 61, 1977, pp. 185–220 [reluat în Combès, 1989, pp. 131–187]

—, „L'*un humain* selon Damascius. L'objet de la troisième hypothèse du *Parménide*“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 62, 1978, pp. 161–165 [reluat în Combès, 1989, pp. 189–197]

—, „L'*anthropeion hen* selon Damascius“, *Diotima,* 8, 1980, pp. 25–29

—, „La théologie aporétique de Damascius“, în *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Les Cahiers de Fontenay,* 19–22, E.N.S., Fontenay aux Roses, 1981, pp. 125–139 [reluat în Combès, 1989, pp. 199–221]

—, „Notice“, în Damascius, *Traité des premiers principes*, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, 1986, pp. IX–LXXII, vol. II, 1989, pp. IX–LXXII, vol. III, 1991, pp. IX–LXVII

—, „Proclus et Damascius“, în G. Boss și G. Seel (eds.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Grand Midi, Zürich, 1987, pp. 221–246 [reluat în Combès, 1989, pp. 245–271]

—, „Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus“, în J. Pépin (ed.), *Proclus lecteur et interprète des anciens,* CNRS, Paris, 1987, pp. 177–190 [reluat în Combès, 1989, pp. 223–243]

—, „Damascius ou la pensée de l'origine“, în J. Duffy și J. Peradotto (ed.),

*Gonimos. Mélanges offerts à L. G. Westerink*, Arethusa, Buffalo–New York, 1988, pp. 85–102 [reluat în Combès, 1989, pp. 273–295]

—, *Études néoplatoniciennes*, J. Millon, Grenoble, 1989

—, „Symbolique de l'intellect dans l'*In Parmenidem* de Damascius“, în M.-O. Goulet-Caze, G. Madec, D. O'Brien (ed.), *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse »*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992, pp. 433–450

—, „La théorématique de la *Théologie platonicienne* de Proclus selon Damascius“, în A. Ph. Segonds, C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 445–458

Cornea, A., „Dacă ar exista un ochi pe spatele cerului“, în *Noul, o veche poveste,* Humanitas, București, 2008, pp. 68–87

Corrigan, K., „Essence and existence in the *Enneades*“, în L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 105–129

—, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005

Couloubaristis, L., „Le *logos* hénologique chez Plotin“, în M.-O. Goulet-Caze, G. Madec, D. O'Brien (ed.), *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse »*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992, pp. 231–243

Crystal, I., „Plotinus on the structure of self-intellection“, *Phronesis*, 43, 3, 1998, pp. 264–286

Dalsgaard Larsen, Bent, *Jamblique de Chalcis*, Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus, 1972

Dalsgaard Larsen, B.; Dörrie, H. (ed.), *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'antiquité classique, 21, Fondation Hardt, Vandoeuvres–Genève, 1975

D'Ancona, Cristina, „Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle“, în L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

—, „Separation and the Forms: a Plotinian Approach“, în *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71, 3, 1997, pp. 367–403.

—, (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden–Boston, 2007

Dillon, J., „Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads“, *Phronesis*, 17, 2, 1972, pp. 102–106

—, *The Middle Platonists. A Study of Platonism*, Duckworth, Londra, 1977

—, „Porphyry and Iamblichus in Prosclus' *Commentary on the Parmenides*“ în J. Duffy și J. Paredotto (ed.), *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies presented to L. G. Westerink*, Arethusa, Buffalo–New Jersey, 1988, pp. 21–48

—, „Philosophy and Theology in Proclus", în F. X. Martin și J. A. Richmond (ed.), *From Augustine to Eriugena: Essays in Neoplatonism and Christianity in Honour of John O'Meara*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1991, pp. 66–76

—, „Plotinus and the *Chaldean Oracles*", în S. E. Gersh (ed.), *Platonism in late antiquity*, University Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, pp. 131–140

—, „Porphyry's Doctrine of the One", în M.-O. Goulet-Caze, G. Madec, D. O'Brien (ed.), *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse »*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992, pp. 357–366

—, „Damascius on the Ineffable", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 78, 1996, pp. 120–129

Dodds, E. R., „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *The Classical Quarterly*, 22, 3–4, 1928, pp. 129–142

—, „Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *Journal of Roman Studies* 37, 1947, pp. 55–69

—, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951

—, (ed.), *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, 5, Fondation Hardt, Vandoeuvres–Genève, 1960

—, *Pagan and Christian in the Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965

Dörrie, H. (ed.), *Porphyre*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 12, Fondation Hardt, Vandoeuvres–Genève, 1966

Evrard, E. „Plutarque, Jamblique, Porphyre", *L'Antiquité classique*, 29, 1960, pp. 391–406

Edwards, M. J., „Porphyry and the Intelligible Triad", *The Journal of Hellenic Studies*, 110, 1990, pp. 14–25

Emilsson, E. K., „Plotinus on the objects of thought", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, 1, 1995, pp. 21–41

—, „Cognition and its object", în L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 217–249

Fattal, M. (ed.), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris–Montréal, 2000

Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, J. Gabalda, Paris, 1954

—, *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1971

Fowden, G., „The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, pp. 33–59

Gadamer, H.-G., „Plato's *Parmenides* and its influence", *Dionysius*, 7, 1983, pp. 3–16

Galpérine, M.-Cl., „Damascius et la Théologie négative", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 261–263

—, „Le temps intégral selon Damascius", *Les Études Philosophiques*, 3, 1980, pp. 325–341

—, „Damascius entre Porphyre et Jamblique", *Philosophie,* 26, 1990, pp. 41–58

Gersh, S. E., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition,* Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8, Brill, Leiden, 1978

—, (ed.), *Platonism in late antiquity*, University Notre Dame Press, Notre Dame, 1992

Gerson, L. P., *Plotinus*, Routledge, London–New York, 1994

—, „Plotinus and the Rejection of Aristotelian Metaphysics", în L. P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1994, pp. 3–21

—, (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1996

—, „Introspection, self-reflexivity, and the essence of thinking according to Plotinus", în J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven, 1997, pp. 153–173

Gilson, É, *L'Être et l'Essence*, Vrin, Paris, 1972

Glucker, J., *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata, Untersuchungen zur Antike und zu Ihrem Nachleben, Heft 56, Göttingen, 1978, cap. 7: „Catena Aurea", pp. 296–322

Goulet, R., „Aidésia", în R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS, Paris, 1989, vol. I, A 55, pp. 74–75

—, „Asclépiodote d'Alexandrie", în R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS, Paris, 1989, vol. I, A 453, pp. 626–631

Goulet-Caze, M.-O., Madec, G., O'Brien, D. (ed.), *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992

Griffith, R., „Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius", în E. A. Livingstone (ed.), *Studia patristica* XXIX. *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, Peeters, Leuven, 1997, pp. 238–243

Gurtler, G.M., „Plotinus and the Platonic *Parmenides*“, *International Philosophical Quarterly*, 32, 4, 1992, pp. 443–457

Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Études augustiniennes, Paris, 1978

—, (ed.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1987

Hadot, P., „Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin“, în E. R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, 5, Fondation Hardt, Vandoeuvres–Genève, 1960, pp. 105–157

—, „La métaphysique de Porphyre“, în *Porphyre*, Entretiens sur l'Antiquité classique, 12, Vandoeuvres–Genève, 1965, pp. 125–163

—, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Études Augustiniennes, Paris, 1968

—, „Ein, Einheit“, în J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Bâle–Stuttgart, 1972, col. 361–367

—, „L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne“, în G. Boss (ed.), *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchatel, juin 1985, Édition du Grand Midi, Zürich, 1987

—, *Plotin sau simplitatea privirii*, trad. L. Zoicaș, Polirom, Iași, 1998

—, „La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote“, în G. Romeyer-Dherbey (ed.), *Corps et âme. Sur le* De anima *d'Aristote*, Vrin, Paris, 1996, pp. 367–376 [reluat în P. Hadot, *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 267–278

—, „Un, Unité“, în *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 43–55

—, *Plotin, Porphyre: Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999

—, „Apophatisme et théologie négative“, în *Exercices spirituels et philosophie antique*, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, Albin Michel, Paris, 2002, pp. 239–252

Halfwassen, J., „Henologie bei Platon und Plotin“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 8, 2003

Harries, R. B., (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Old Dominion University, Norfolk, Virginia, 1976

Heiser, J.H., „Plotinus and the *apeiron* of Plato's *Parmenides*“, *Thomist*, 55, 1, 1991, pp. 53–81

Heitz, E., „Der Philosoph Damascius“, în *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage*, Mohr, Freiburg im Brisgau, Tübingen, 1884, pp. 1–24

Henry, P., *Plotin et l'Occident*, Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain, 1934

Hoffmann, Ph., „Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps", *Les Études philosophiques*, 1980, pp. 307–323

—, „Damascius", în R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS, Paris, 1994, vol. II, D 3, pp. 541–593

—, „L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius", în C. Lévy (ed.), *Dire l'évidence*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 335–390

—, „La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius", în A. Ph. Segonds, C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 459–489

—, „Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e^ et VI^e^ siècles", în C. D'Ancona, (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden–Boston, 2007, pp. 135–153

Horn, C., *Plotin über Sein, Zahl und Einheit*, Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 62, Teubner, Stuttgart–Leipzig, 1995

Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Green, London, 1918

Irigoin, J., „Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e^ siècle)", în Harlfinger, D. (ed.), *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980

Kahn, C. H., *The Verb „Be" and its Synonyms*, vol. 6: *The Verb „Be" in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, 1973, mai ales capitolul VIII, „The Unity of the System of 'Be' in Greek", pp. 371–462

—, „The Verb 'Be' in Ancient Greek", în *Foundations of Language* XVI, Dordrecht–Boston, 1973

Karmanolis, G. E., *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon press, Oxford, 2006

Kélessidou-Galanos, A., „Le *Parménide* de Platon dans la critique des partisans de la logique et dans la mystique plotinienne", *Philosophia*, 21–22, 1991–1992, pp. 294–303

—, „Du parfait et de l'Un. Connexions entre la pensée plotinienne et la théologie dionysienne", *Philosophia*, 23–24, 1993–1994, pp. 326–332

Kroll, W., „Damaskios", în *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, IV, 2, 1901, col. 2039–2040

Labriolle, P. de, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, L'Artisan du livre, Paris, 1934

Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e^ siècle*, PUF, Paris, 1971

Lewy, H., *Chaldæan Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire*, Imprimerie de l'Institut d'archéologie orientale, Cairo, 1956 [a doua ediție: Études Augustiniennes, Paris, 1978]

Lloyd, A. C., „Neoplatonic logic and Aristotelian logic, I“, *Phronesis 1*, 1955, pp. 58–72

—, „Neoplatonic logic and Aristotelian logic, II“, *Phronesis I*, 1955–1956, pp. 146–160

—, „Plotinus on the genesis of thought and existence“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 5, 1987, pp. 155–186

—, *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford, 1998

Lynch, J. P., *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley, 1972, în special cap: „The Academy and the neo-platonic school“, pp. 177–189

Marcotte, D., „Le Corpus géographique de Heidelberg (*Palat. Heidelb. gr.* 398) et les origines de la 'collection philosophique'“, în C. D'Ancona, (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden–Boston, 2007, pp. 167–175

Martin, F. X., Richmond, J. A. (ed.), *From Augustine to Eriugena: essays on Neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1991

Mau, G., Kroll, G., „Iamblichos“, în *Real-Enzyklopädie*, 9, 1914, col. 645–651

Mazilu, D., *Raison et mystique dans le néoplatonisme*, Zeta Books, București, 2008

Meijer, P.A., *Plotinus on the Good or the One (*Enneades *VI, 9): an analytical commentary*, Gieben, Amsterdam, 1992

Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, Haga, 1968

Muralt, A. de, „La métaphysique plotinienne de l'Un“, în A. de Muralt (ed.), *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris, 1995

Napoli, V., *Epekeina tou henos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, CUECM, Catania, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2008

Narbonne, J.-M., „Ontologie et hénologie : divergence ou convergence?“, *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 3, 1995, pp. 541–549

—, „L'*ou ti* de Plotin“, în Cahiers philosophiques de Strasbourg, Strasbourg, 1999, pp. 23–52

—, *La métaphysique de Plotin*, suivi de *Henosis et Ereignis: remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien*, Vrin, Paris, 2001

Nikulin, D., „Intelligible matter in Plotinus“, *Hermes*, 126, 1998, pp. 326–340

O’Brien, D., „Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin“, în P. Aubenque, (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 1991

—, O’Meara, D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative*, Philosophia antiqua, 27, Brill, Leiden, 1975

—, „Le problème du discours sur l’indicible chez Plotin“, *Revue de théologie et de philosophie*, 40, 2, 1990, pp. 145–156

—, „The hierarchical ordering of reality in Plotinus“, în L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 66–81

—, „Scepticism and Ineffability in Plotinus“, *Phronesis*, 45, 3, 2000, pp. 240–251

—, *Plotinus: an Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford, 2005

—, „Patterns of Perfection in Damascius’ Life of Isidore“, *Phronesis*, 51, 2006, pp. 74–90

Pasqua, H., „«Henosis» et «Ereignis». Contribution à une interprétation plotinienne de l’Être heideggerien“, *Revue Philosophique de Louvain*, 100, 4, 2002, pp. 681–697

Pelegrinis, T. N., „Damascius: Symmetry as a Means towards Man’s Perfection“, *Diotima*, 7, 1979, pp. 147–151

Pépin, Jean (ed.), „Plotin et le miroir de Dionysos (*Enn*. IV, 3 [27], 12, 1–2)“, *Revue internationale de philosophie*, 24, 1970, pp. 304–320

—, „Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin *Sur les nombres* (VI 6 [34])“, *Phronesis*, 24, 1979, pp. 197–208

—, *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, 2–4 oct. 1985, CNRS, Paris, 1987

Perl, Eric D., „The power of all things: the One as pure giving in Plotinus“, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71, 3, 1997, pp. 301–313

—, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Suny Press, Albany, 2008

Piganiol, A., *L’empire chrétien (325–395)*, PUF, Paris, 1972

Ramnoux, C., „La contemplation plotinienne et son expression conceptuelle. Plotin: l’*Ennéade* de la contemplation, (III, 8)“, *Cahiers de l’Université Saint-Jean de Jérusalem*, n. 11, 1985, pp. 102–115

Rappe, S., „Scepticism in the sixth century? Damascius’ *Doubts and Solutions Concerning First Principles*“, *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1998, pp. 337–363

—, *Reading Neoplatonism: Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

Riel, Gerd Van, *Pleasure and the good life: Plato, Aristotle and the neoplatonists*, Brill, Leiden, Boston, Koln, 2000

—, „'N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts'. Damascius et les principes de la limite et de l'illimité", *Philosophie antique,* 2, 2002, pp. 199–219

Rist, J. M., The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, pp. 389–401

—, „Theos and the One in some texts of Plotinus", *Mediaeval Studies*, 24, 1962, pp. 169–180

—, „The 'Parmenides' Again", *Phoenix*, 16, 1, 1962, pp. 1–14

—, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967

—, „Integration and the Undescended Soul in Plotinus", *American Journal of Philology*, 88, 1967, pp. 410–422

—, „The Problem of «Otherness» in the *Enneads*", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 77–88

—, „The One of Plotinus and the God of Aristotle", *Review of Metaphysics*, 27, 1973, pp. 75–87

—, *Platonism and its Christian Heritage*, Variorum Reprints, Londra, 1985

—, „Pseudo-Ammonius and the Soul-Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity", *The American Journal of Philology*, 109, 3, 1988, pp. 402–415

Romano, F., „L'idée de causalité dans la *Théologie platonicienne* de Proclus", în A.-Ph. Segonds, C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 325–337

Ross, D., *Plato's theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1971

Ruelle, Ch.-E., „Le philosophe Damascius. Étude archéologique et historique sur sa vie et ses ouvrages, suivie de neuf morceaux inédits extraits du *Traité des Premiers Principes* et traduits en latin", *Revue Archéologique*, 1861

—, „Notice du Codex Marcianus 246 contenant le Traité du philosophe Damascius sur les premiers principes", în *Mélanges Graux*, Thorin, Paris, 1884, pp. 547–552

—, „Notice des manuscrits de Damascius Περὶ ἀρχῶν", in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 14, 1890, pp. 135–145

—, „Damascius. Son traité des premiers principes“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, pp. 379–388 şi 559–567

Saffrey, H. D., „Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques“, *Revue des Études Augustiniennes*, 27, 3–4, 1981, pp. 209–225

—, „La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationels dans la philosophie grecque tardive“, în *Wissenschaftliche und Ausserwissenschaftliche Rationalität. Referate unde Texte des 4. Internationalen Humanistischen Symposium 1978*, Atena, 1981, pp. 153–169 [reluat în *Recherche sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990]

—, „La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du *Parménide*“, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 116, 1984, pp. 1–12 [reluat în *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990, pp. 173–184]

—, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 68, 1984, pp. 169–182

—, „Ammonius d'Alexandrie“, în R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, CNRS, Paris, vol. I, 1989, A 141

—, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990

—, „Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? », în *Porphyre. La vie de Plotin*, vol. II, Vrin, Paris, 1992, pp. 31–64

—, „Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens“, în M.-O. Goulet-Caze, G. Madec, D. O'Brien (ed.), *SOPHIES MAIETORES, « Chercheurs de sagesse »*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1992, pp. 421–431

—, „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien“, în E. P. Bos şi P. A. Meijer (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Philosophia Antiqua, 53, Brill, Leiden, New York, Köln, 1992, pp. 35–50

—, *Le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 2000

Saffrey, H. D., Westerink, L. G., „Introduction“, în Proclus, *Théologie Platonicienne*, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, 1968, pp. IX–CLXV, vol. II, 1974, pp. IX–XC, vol. III, 1978, pp. IX–CXIV, vol. IV, 1981, pp. IX–XCIV, vol. V, 1987, pp. IX–XCVIII, vol. VI, 1997, pp. IX–LXXXIX

Sambursky, S., *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Israel Academy, Jerusalem, 1971

—, *The Concept of Place in Late Neoplatonism*, Israel Academy, Jerusalem, 1982

Schrenk, L. P. (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, Studies in philosophy and the history of philosophy, 27, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1994

Schroder, F. M., „The Platonic Parmenides and imitation in Plotinus“, *Dionysius*, 2, 1978, pp. 51–73

—, *Form and Transformation. A Study in the Philosophy of Plotinus*, McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 16, Montreal, Kingston, 1992

Schürmann, R., „L'hénologie comme dépassement de la métaphysique“, *Études philosophiques*, 3, 1982, pp. 331–350

Schwyzer, H.-R., „Plotinus“, în *Real-Enzyklopädie*, XXI.1, 1951, col. 553–554

—, „Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins“, în *Rheinisch-Westfälische Ak. der Wiss. Vorträge*, G 260, Opladen, 1983

Segonds, A. Ph., Steel, C. (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998), Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000

Sheppard, A., „Two Notes on Proclus“, *The Classical Quarterly*, 31, 2, 1981, pp. 470–471

—, „Proclus' Attitude to Theurgy“, *The Classical Quarterly*, 32, 1, 1982, pp. 212–224

Siorvanes, L., *Proclus: Neo-Platonic philosophy and science*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1996

Sleeman, J. H., Pollet, G., *Lexicon plotinianum*, Brill, Leuven University Press, Louvain, 1980

Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, M. Nijhoff, Haga, 1974

—, „Iamblichus' View on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*“, în H. J. Blumenthal și E. G. Clark (ed.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, Londra, 1993, pp. 74–86

—, „Porphyry and the *Platonic Theology*“, în A. Ph. Segonds, C. Steel (ed.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven University Press, Louvain, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 177–188

—, *Philosophy in late antiquity*, Routledge, Londra, 2004

Steel, C., *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Bruxelles, 1978

—, „L'Un et le Bien: les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73, 1989, pp. 69–84

Strömberg, R., „Damascius. His personality and significance“, *Eranos*, 44, 1946 *Mélanges Rudberg*, pp. 175–192

Taormina, D. P., *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*, Vrin, Paris, 1999

Tardieu, M., *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 94, Louvain–Paris, 1991

Tazzolio, F., „Le problème de la cuasalité du Principe chez Plotin“, *Revue Philosophique de Louvain*, 102, 2004, pp. 59–71

Terezis, C., „The Ontological Relation 'One-Many' according to the Neoplatonist Damascius“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch,* 1, 1996, pp. 23–37

Theiler, W., „Plotin zwischen Plato und Stoa“, în E. R. Dodds (ed.), *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique, 5, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1960

Tigerstedt, E. N., *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*, Commentationes Humanarum Litterarum, 52, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1974

Trabattoni, F., „Filosofia e Dialettica in Damascio“, în M. Barbanti, G. Giardina și F. Trabattoni, „Per una biografia di Damascio“, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 40, 1985, pp. 179–201

Trouillard, J., *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955

—, *La procession plotinienne*, PUF, Paris, 1955

—, „Valeur critique de la mystique plotinienne“, *Revue Philosophique de Louvain*, 59, 1961, pp. 431–444

—, „Un et Être“, *Les Études philosophiques*, 1966, pp. 185–196

—, „L'âme du *Timée* et l'*un* du *Parménide* dans la perspective néoplatonicienne“, *Revue internationale de Philosophie*, 92, 1970, pp. 236–251

—, „Rencontre du néoplatonisme“, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 22, 1972, pp. 1–13

—, „La notion de DUNAMIS chez Damascius“, *Revue des études grecques*, 85, 1972, pp. 353–363

—, „Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne“, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 23, 1973, pp. 83–100

Vacherot, E., *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Hakkert, Amsterdam, 1846–1851

Vasiliu, A., *Dire et voir. La parole visible du* Sophiste, Vrin, Paris, 2009

Vianu, Ș, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București, 2005, cap. „Lumea inteligibilă în metafizica lui Plotin“

Vlad, M., „*De principiis:* de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable“, *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales: philosophie, théologie, sciences*, nr. 2, 2004 pp. 125–148

—, „De l'unité de l'intellect à l'un absolu: Plotin critique d'Aristote“, *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales: philosophie, théologie, sciences,* nr. 5, 2007, pp. 121–140

—, „Dincolo de ființă — o «transcendență uluitoare» și interpretarea ei neoplatonică", în G. Bondor, C. Bîlbă (ed.), *Adevăr hermeneutic și locuri obscure*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2008, pp. 115–144

—, „Transcendență și cauzalitate. Proclus despre principiul de dincolo de ființă", în *Revista de Filosofie*, 3–4, 2009

Vogel, C. J. De, „On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism", *Mind*, 62, 1953, pp. 43–64

—, „La théorie de l'*apeiron* chez Platon et dans la tradition platonicienne", *Revue Philosophique*, 84, 1959, pp. 21–39

—, „A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971

Wahl, J., *Étude sur le Parménide de Platon*, F. Rieder, Paris, 1926

Wallis, R.T., *Neoplatonism*, Duckworth, Londra, 1972

Watts, E., „Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529", *The Journal of Roman Studies*, 94, 2004, pp. 168–182

Westerink, L.G., „Damascius, Commentateur de Platon", în *Le Néoplatonisme, Actes du colloque international du CNRS, Royaumont, 9–13 juin 1969*, CNRS, Paris, 1971, pp. 253–260

—, „Introduction", în *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II: *Damascius*, North Holland, Amsterdam, 1973

—, „Le texte du *Traité des Premiers principes*", în Damascius, *Traité des premiers principes*, trad. J. Combès, Les Belles Lettres, Paris, vol. I, 1986, pp. LXXIII–CXIV

Westra, L., „Liberté, créativité et l'Un de Plotin", *Diotima*, 19, 1991, 127

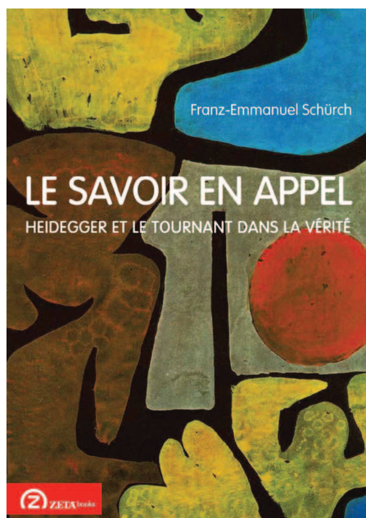
Whittaker, John, „Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity", în R. B. Harries (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Old Dominion University, Norfolk, Virginia, 1976, pp. 155–172

Whittaker, Thomas, *The Neo-Platonists: a study in the history of Hellenism*, Thoemmes, Bristol, 1993

# CUPRINS

Partea a treia:

## DAMASCIUS ŞI PRINCIPIUL INEFABIL

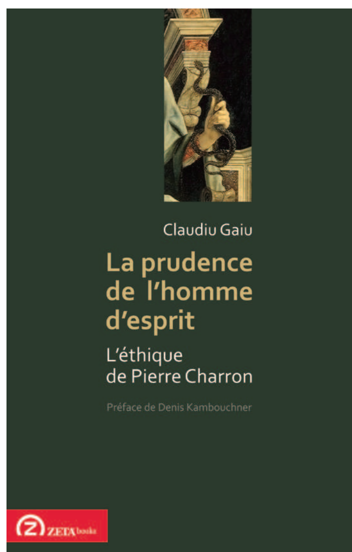



Franz-Emmanuel Schürch
*Le Savoir en appel*
*Heidegger et le tournant*
*dans la vérité*

Availability: Paperback & Electronic (pdf)
Publication date: 10 Sept 2009
Size: 6 x 8.65 in
Pages: 468
Language: French
ISBN: 978-973-1997-32-2 (paperback)
ISBN: 978-973-1997-33-9 (ebook)
Paperback: 27 EUR  (shipping not included)
eBook Individuals: 9 EUR
eBook Institutions: 90 EUR

Claudiu Gaiu
*La prudence de l'homme d'esprit*
*L'éthique de Pierre Charron*

Préface de
Denis Kambouchner




Series: Foundations of Modern Thought, vol. 2
Availability: Paperback & Electronic (pdf)
Publication date: November 2010
Size: 13 x 20 cm
Pages: 360
Language: French
ISBN: 978-973-1997-83-4 (paperback)
ISBN: 978-973-1997-84-1 (ebook)
Paperback: 23 EUR (shipping not included)
eBook Individuals: 9 EUR
eBook Institutions: 90 EUR




51 B-dul Coposu
ap. 48, Bucharest
RO-030604, Romania
Tel. (004) 0733046689
Fax. (004) 0318166779
www.zetabooks.com
orders@zetabooks.com